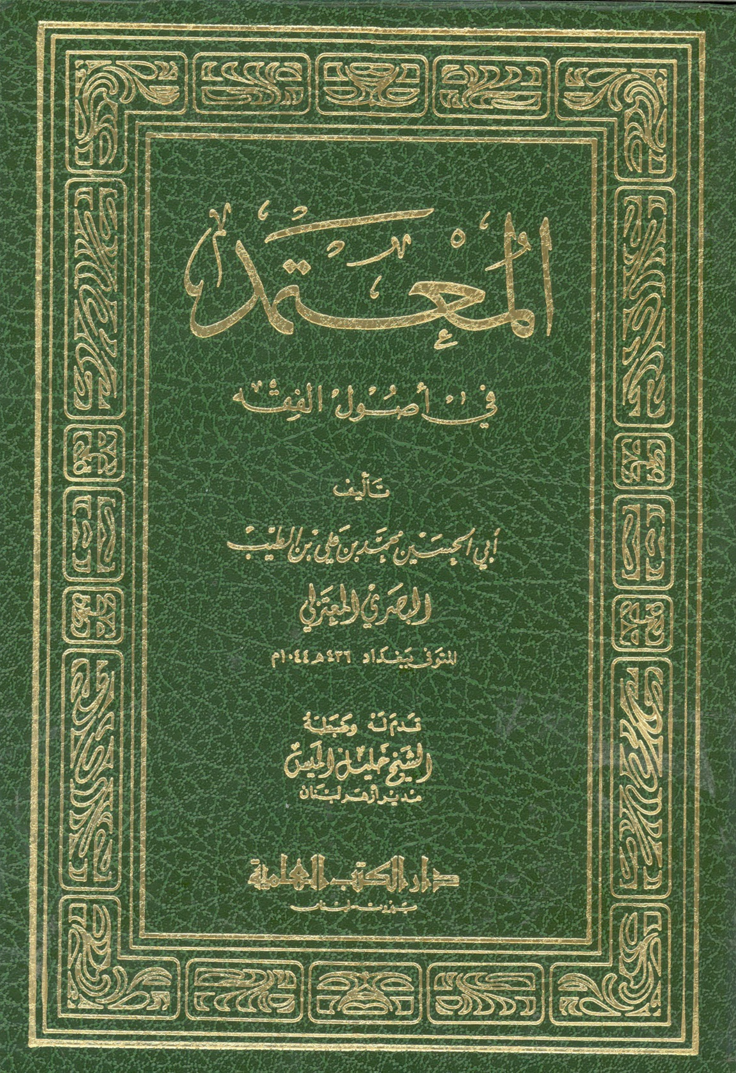
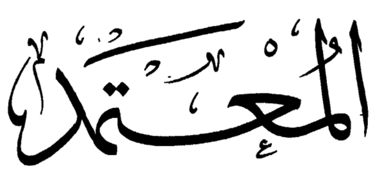

المعتمد
في أصول الفقه
تأليف
أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب
البصري المعتزلي
المتوفى ببغداد ٤٣٦هـ ١٠٤٤م
قدم له وضبطه
الشيخ خليل الميس
مدير أزهر لبنان
دار الكتب العلمية
بيروت لبنان


المعتمد
في أصول الفقه



المعتمد

في أصول الفقه

تأليف

أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب

البصري المعتزلي

المتوفى ببغداد ٤٣٦هـ ١٠٤٤م

الجزء الثاني

قدم له وضبطه

الشيخ خليل الميس

مدير أزهر لبنان

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

، يطلب من: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان
صندوق بريد ٩٤٢٤ - ١١ . هاتف ٨٠١٣٣٢ - ٨٠٥٦٠٤
الرملة البيضاء - بناية ملكارت سنتر

الكَلامُ في الإجمَاع

باب
في فصول الإجماع

اعلم أن الغرض بذلك هو القول في أن الإجماع حجة. ولمّا كان الإجماع هو اتفاق من جماعة على أمر من الأمور، إما فعل أو ترك، وجاز أن يَلحق اتفاقهم اشتباهٌ، فيُخرج منه ما هو منه، ويَجعل منه ما ليس منه؛ وجاز أن يكون الاتفاق حجة بشرط؛ وجاز أن يعارض قولهم حجةٌ أخرى؛ ووجب أن يكون لهم طريق إلى ما اتفقوا عليه، أو يكون لنا طريق إلى ما اتفقوا عليه وجب أن نتكلم في كل ذلك، فندلّ على أن الإجماع حجة. ثم في الاتفاق، بماذا يقع هل هذا بالقول، أو بالفعل، أو بالرضا والاعتقاد. ثم نتكلم في المتفقين فنبيّن مَن يُعتبَر قوله في الإجماع، ومن لا يعتبر فيه. ويدخل في كلا القسمين أبواب. وهي أنه لا يعتبر في الإجماع بكل من بُعث النبي ﷺ، ولا بجميع المكلّفين إلى حد التكليف، ولا بالعامة في مسائل الاجتهاد. ويعتبر بأهل الأعصار والامصار، وبالمجتهد وإن لم يشتهر بالفتوى، وبالتابعي الحدَث المعاصر للصحابة، وبالواحد من أهل العصر. فلا ينعقد الإجماع دونه، ثم نتكلم فيما يتفقون عليه فنبيّن ما الذي يكون اتفاقهم فيه حجة؟ وما الذي لا يكون اتفاقهم فيه حجة؟ ويشتمل ذلك على أبواب. وهي أنه لا يكون إجماعهم حجة فيما لا يعلم صحة الاجتماع إلا بعد العلم بصحته فيكون حجة في إزالة الخلاف المتقدم. وهل يكون حجة في أمور الدنيا. وهل يكون حجة، وإن كان سبب اجتماعهم اجتهاد آرائهم، فاذا عرفنا

بهذه الفصول الاتفاق والمتفقين وما يكون الاتفاق حجة فيه، تكلمنا في شرط كونه حجة. ثم نتكلم فيما أُخرج من الإجماع وفيما أُلحق به. ويدخل في ذلك فصول. وهي هل اختلاف الامة في المسألة على قولين هو اتفاق على المنع مما عداهما؟ وهل اتفاقهم على الاستدلال بدليل، أو اعتلال بتعليل أو تأويل هو اتفاق على المنع مما عدا ذلك؟ وهل اتفاقهم على أن لا فرق بين المسألتين اتفاق على المنع بينهما؟ وهل اختلافهم في المسألة على قولين هو اتفاق على جواز الأخذ بكل واحد منهما على كل حال أم لا؟ وبعد ذلك نتكلم فيما يعارض الإجماع. ثم في طريق المجتمعين إلى ما اتفقوا عليه. ويشتمل ذلك على أنه لا بد من أن يتفقوا على طريق. وهل ذلك الطريق «الاجتهاد» أم لا؟ وكيف الحال فيهم إذا اتفقوا على موجَب خبر الواحد. ثم نتكلم في طريقنا إلى اتفاقهم. ويدخل في ذلك انقراض أهل العصر. هل هو طريق إلى اتفاقهم؟ وهل عدم المخالف للقول الذي لم ينتشر طريق إلى الاتفاق عليه؟

باب
في الدلالة على أن الإجماع حجة

اعلم أن إجماع أهل كل عصر من الأمّة صواب وحجة. وقال النَظّام: ليس ذلك حجة. وقالت الإمامية: ذلك صواب لأن الإمام داخل فيهم، وهو الحجة فقط. ودليلنا قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمّة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾[1]. والوسط من كل شيء خياره. والحكيم لا يخبر بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بأنهم كلهم يُقدمون على كبيرة في تلك الحال فيما يَشهدون به. بل لا يجوز ذلك إذا علم أنهم يُقدمون فيما يَشهدون به على قبيح صغير أو كبير. فصحّ أن ما شهدوا به «أنه من الدين»، فهو صواب.

---

(١) سورة البقرة ـ آية ١٤٣ .

إن قيل: المراد بذلك أن يشهدوا بذلك في الآخرة على الامم السالفة أن أنبياءهم بلّغتْ إليهم الرسالةَ. وذلك يقتضي كونهم دولاً في حال ما يشهدون دون حال الدنيا. والجواب أنه لو كان هذا هو المراد، لقال: «سنجعلكم أمّة وسطاً». وأيضاً: فانهم إن شهدوا بتبليغ الرسل إلى الامم قبلهم، والامم قد شاهدت ذلك، فعلْمهم بذلك أقوى من علم هذه الامة، فلم يجز أن يستشهد الأنبياء بمن علْمه أضعف. وأيضاً: فجميع الامم عدول في الآخرة، على معنى أنهم لا يفعلون القبيح. فلا معنى لتخصيص هذه الامة بالعدالة لو كان المراد به الآخرة.

إن قيل قوله: ﴿ليشهدوا﴾[1] ليس فيه لفظ عموم فيقضي أن يشهدوا بجميع أنواع الشهادات. فما يؤمنكم أن يكون المراد بذلك ليشهدوا على مَن بعدهم بايجاب النبي ﷺ العبادات عليهم؟ قيل: لو كان المراد ذلك، لم يؤثر فيما ذكرناه من أن وصْفهم بالعدالة يمنع من كونهم مُقدمين على كبيرة. وعلى أنه إن أريد بذلك إخبارهم من جهة التواتر، فلا معنى لجعلهم عدولاً لهذا الغرض. لأن بخبر مثلهم يقع العلم إذا نقلوا بأجمعهم، وإن لم يكونوا عدولاً. وإن أريد بذلك أنه جعلهم عدولاً ليخبرونا بالآحاد، فذلك غير موجود في كل واحد منهم. لأنه ليس كل واحد من الامة عدلاً إذا انفرد.

فان قيل: المراد أن أكثرهم عدل! قيل: الظاهر مِن قوله «جعلناكم» مَن وُجّه بالخطاب إليهم. وهم أهل العصر. فيجب أن يكونوا بأجمعهم عدولاً في تلك الحال وفي الشيء الذي أجمعوا عليه، ودانوا به. ولو ثبت أن أكثرهم لا يواقعون كبيرة، صح أن الإجماع حجة. لأنه إن كان كثير من الامة لا يواقعون كبيرة أصلاً، فقد تحققنا أنه إذا اتفقت الامة كلها أن ما اتفقوا عليه ليس بكبير لدخول أولئك في الجملة.

إن قيل: المراد بذلك أنه جعل أكثرهم عدولاً في الظاهر، لا في الحقيقة،

---

(١) راجع سورة البقرة، آية ١٤٣.

ليشهدوا من جهة الخبر! قيل: الظاهر من قوله: ﴿جعلناكم أمة وسطاً﴾[1] أنهم كذلك على الحقيقة. لأن الخبر يقتضي كون المخبَر على ما تناوله، كما لو أخبر أنه جعلهم بيضاً أو سُوداً.

فان قيل: إن كان المراد بالامة «جميع من صدّق بالنبي إلى يوم القيامة»، لم يثبت مع ذلك كون الإجماع حجة. فان أريد «مَن كان موجوداً حين نزلت الآية»، لم يصح أن يتعلقوا بالإجماع في شيء، إلا أن يعلموا أن جميع من كان حاضراً حين نزلت الآية قال بذلك القول. قيل: أما القسم الأول فلا يصح. لأن جميع من صدّق بالنبي إلى قيام الساعة لا يجوز أن يشهدوا بلزومَ العبادات على غيرهم. لأنه ليس غيرهم مكلَّف بعد تلك الحال. ولا يجوز القسم الثاني، لأنه لا سبيل لنا إلى العلم به. وقد أمرهم الله تعالى أن يشهدوا. وذلك يقتضي وجوب القبول علينا. ولا يجوز أن يقف وجوب قبولنا منهم على ما لا سبيل لنا إلى العلم به. وأيضاً: فان الشهادة علينا إنما تكون بعد حدوثنا وموت النبي عليه السلام. وهذا يقتضي أن يكون المراد بالامة عصر الصحابة بعد وفاة النبي عليه السلام.

دليل آخر: قوله تعالى: ﴿كنتم خيرَ أُمّة أُخرجتْ للناس تأمرون بالمعروف وتَنهون عن المنكَر...﴾[2] يدلّ على أنهم ينهون عن كل منكر. لأن لام الجنس يستغرق الجنس. فلو أجمعوا على مذهب منكَر، لما نَهوا عنه بل كانوا أمروا به.

إن قيل: قوله: ﴿كنتم خير أُمةٍ﴾[3] يقتضي تقدّمَ كونهم خير أمة؛ وليس في الآية دليل على أنهم يستديمون هذه الحال! والجواب أنه قد قيل إنه يحتمل أن يكون «كان» ها هنا هي الزمانية؛ ويحتمل أن تكون زائدة، وإن أفاد لفظها نصب قوله: ﴿كنتم خيرَ أُمةٍ﴾ ، كقوله تعالى: ﴿كيف نكلّم مَن كان في المهد صبياً﴾[4]. ويحتمل أن تكون «كان» ها هنا تامة، بمعنى «وجدتم»؛ ويكون

---

(١) سورة البقرة آية ١٤٣.

(٢) سورة آل عمران آية ١١٠.

(٣) سورة مريم آية ٢٩.

قوله: «خير أمة» نُصب على الحال. وأيّ هذه الوجوه ثبت، لم يضرّنا. لأن قوله: ﴿خير أمة﴾[1] إن أفاد تقدّم كونهم كذلك، فقوله: ﴿تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾ يقتضي كونهم كذلك في كل حال، وما ينهون عن كل منكر. لأنهم لو كانوا ينهون عن بعض المنكرات، ويأمرون ببعض، وينهون عن ذلك في بعض حالاتهم دون بعض، لما كانوا «خير أمة أُخرجتْ للناس». لأن الامم السالفة قد نَهوا عن كثير من المنكَر، وأمروا بكثير من المعروف في بعض الحالات دون البعض. ألا ترى أنهم أمروا بالتوحيد، ونَهوا عن الإلحاد، وأمروا بنبوة أنبيائهم، ونَهوا عن تكذيبهم؟ فوجب حَمْل الآية على العموم في جميع الحالات.

فأما الوجهان الآخران، فالأمر في صحة الاستدلال معهما ظاهر. دليل: قوله تعالى: ﴿ومن يشاققِ الرسولَ مِن بعد ما تبيّن له الهدى ويتّبعْ غيرَ سبيل المؤمنين نولّه ما تولّى ونُصلِه جهنمَ وساءت مصيراً﴾[2]. فجمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد. فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحاً، لَما جمع بينه وبين المحظور في الوعيد. ألا ترى أنه لا يجوز أن يقول الحكيم لعبده: «إن زنيتَ وشربتَ الماء عاقبتُك». وإذا قبح اتباع غير سبيلهم، وجب تجنّبه. ولم يمكن تجنّبه إلا باتباع سبيلهم. لأنه لا واسط بين اتباع سبيلهم واتباع غير سبيلهم.

إن قيل: إنما جمع الله بين مشاقة الرسول وبين اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، لأن اتباع غير سبيلهم قبيح بشرط مشاقة الرسول، وغير قبيح إذا لم يوجد مشاقة الرسول! قيل له: هذا يقتضي أن يكون مَن شاقّ الرسولَ يجب عليه اتباع سبيل المؤمنين مع مشاقته للرسول. ومشاقة الرسول ليست معصية فقط، وإنما هي معصية على سبيل الرد عليه والمعاندة له. لأن من صدّق بالنبي وفعَل بعضَ المعاصي، لا يقال إنه مشاقّ للرسول. ومن كذّب بالنبي ﷺ، وردّ عليه،

---

(١) سورة آل عمران آية ١١٠.

(٢) سورة النساء آية ١١٥.

لا يصح أن يَعلم صحةَ الإجماع. لأنه إنما يعلم صحته بالسمع. ومن لا يصح أن يَعلم صحة الإجماع، لا يصح أن يؤمر باتباعه في تلك الحال.

فان قيل: إن الله تعالى[1] شرطَ، في لحوق الوعيد بمن اتبع غير سبيل المؤمنين، تبيُّنَ الهدى. واللام في «الهدى» للجنس. فاقتضت استيعاب الهدى. فكان معنى الآية من تبيّن جميع الهدى واتبع غير سبيل المؤمنين، لحقه الوعيد. فيدخل ما أجمعوا عليه في جملة الهدى، فيجب تقدّم بيانه بدليل سوى قول الامة، ثم يتبعون فيه. كما أن الإنسان إذا قال لغيره: «إذا تبيَّنَ لك صدقُ فلان، فاتبعْه»، يقتضي تبيّن صدقه بشيء سوى قوله. وقد اجيبت عن ذلك بأن تبيُّن الهدى شرط في لحوق هذا الوعيد المذكور بمشاقة الرسول فقط، لا في اتباع غير سبيل المؤمنين. لأن الإنسان إنما يكون مشاقّاً ومعانداً إذا تبيّن له الحق، وعرفه. فكان هذا الشرط مقصوراً على المشاقة فقط.

ويجاب عن السؤال أيضاً بأن الهدى الذي تبيُّنه شرطٌ في ثبوت مشاقة الرسول وفي لحوق الوعيد، هو التوحيد والعدل وصدق الرسول، دون تبيُّن الهدى الذي هو الفروع. ألا ترى أن من عرف التوحيد والعدل، وصدّق النبي ﷺ وحاد عن نبوته وردّ عليه، كان مشاقاً له وإن لم يعرف أحكام الفروع. وإذا أنكر، لم تكن المعرفة بأحكام الفروع وغيرها مما زاد على التوحيد، والعدل، والنبوات شرطاً في المشاقة وفي لحوق الوعيد بها، لم تكن شرطاً في لحوق الوعيد بمن اتبع غير سبيل المؤمنين. لأن الوعيد المعلّق بهما واحد.

وأيضاً فانّ تأويل السائل يُبطل فائدة تمييز المؤمنين بهذا الكلام، مع علمنا أنه خرج مخرج الإعظام لهم. ألا ترى أن غير المؤمنين إذا عرفنا أن قولاً من أقاويلهم هذا، فانه يلزمنا أن نقول مثل قولهم، كما يلزمنا مثل ذلك في قول المؤمنين عند السائل؟ على أن اتباع المؤمنين هو الرجوع إلى قولهم، لأنهم قالوه.

---

(١) راجع سورة النساء آية ١١٥ .

وليس اتباعهم هو مشاركتهم في قولهم. لأن دليلاً دلّ عليه. ألا ترى أنّا لا نكون متبعين لليهود في إثبات الصانع جل ثناؤه، وفي نبوة موسى وإن شاركناهم في اعتقادهم ذلك، لمّا لم نَصِر إلى ذلك لأجل قولهم؟

وأيضاً فهذا السائل إن جعل سبيلَ المؤمنين على كل حالٍ ، هذا ، فقد أوجب اتباعه في كل حال. وفي ذلك الرجوع إلى قولنا. وإن لم يجعله هذا على كل حال، لزمه أن لا يكون اتباعه على كل حال واجباً. والأمر يفيد وجوبَ اتباعهم على كل حال. فعلِمنا أنه لم يُرد تبيّن كل الهدى.

فان قيل: لستم، بأن تتركوا الظاهر في استغراق الهدى، بأولى من أن نترك نحن ظاهر الآية في اتباع سبيل المؤمنين في كل حال ونتمسك بعموم الهدى! قيل: الفرق بيننا وبينكم أنكم إذا حملتم الهدى على العموم، لزمكم أن تحملوا الآية على وجوه لا فائدة فيها، على ما بيّنّاه من قبل. وهذا الجواب لا يقوم بنفسه إلا بما تقدّم من الأجوبة. وفيها كفاية.

إن قيل: قوله تعالى: ﴿ويتّبع غير سبيل المؤمنين﴾[1] يحتمل أن يكون «غير» في هذا الكلام بمعنى «إلا». فيكون معنى الآية: «ويتبع إلا سبيل المؤمنين». فيكون ذلك توعّداً لمن لم يتبع سبيلهم، ومن شك فيه توقّف، ولمن اتبع سبيلاً غير سبيلهم. ويحتمل أن يكون صفة. فيكون معنى الآية: «ويتبع سبيلاً غير سبيل المؤمنين»؛ فلا يدخل في هذا الوعيد مَن لم يتبع سبيلهم ولا سبيل غيرهم، بل توقّف، فما يؤمنكم أن يكون «غير» ها هنا صفة؟ فلا يكون لكم في الآية دلالة! والجواب أن هذا السؤال يقتضي أن تكون الآية قد حظرت على الإنسان، إذا أجمعت الامة على إباحة شيء، أن يقول بحظره أو بوجوبه؛ والمخالف لا يحظر ذلك. وأيضاً فالمتوقف في قولهم يتبع سبيلاً غير سبيلهم، فقد دخل في الوعيد. ألا ترى أن من شك في نبوة النبي ﷺ يوصف أنه يتبع

---

(١) سورة النساء آية ١١٥ .

غير سبيل المؤمنين؟ وأيضاً فـالمفهـوم في قـول القـائـل: «لا تتبعْ غير سبيـل الصالحين»: «اتبع سبيلهم».

فان قالوا: إنما فهم ذلك، لأن اسم «الصالحين» مدح! قيل لهم: وكذلك اسم «المؤمنين». فيجب أن يفهم من قوله: «ويتبع غير سبيل المؤمنين» إيجاب اتباع سبيل المؤمنين.

إن قيل: قـولـه: «ويتبـع غير سبيـل المؤمنين» معنـاه: «ويتبـع سبيلاً غير سبيلهم»؛ وهذا يقتضي سبيلاً واحدة! قيل: فيجب أن يحرم اتباع هذه السبيل، لأنها غير سبيلهم. والمخالف لا يحرّم ذلك. على أن قوله: «غير سبيل المؤمنين» إن أفاد اتباع غير سبيلهم، فهو عام في كل سبيل كان موصوفاً بأنه غير سبيلهم. كما أن الإنسان إذا قال: «من دخل غير داري ضربته»، فهم منه كل دار غير داره.

إن قيل: السبيل هو الطريق، دون القول والفتوى؛ فيجب أن يدخل في ذلك ما استطرقوه، دون الفتوى. قيل: المعلوم أنه لم يُرد ما استطرقوه من الطرق التي يمشون فيها، لأنه ليس يحرم على الإنسان أن يمشي في طريق لا يمشون فيه. فان كان المراد بذلك ما استطرقوه في الأدلة، فيجب ما اعتقدوه دليلاً أن يكون دليلاً. والمخالف لا يوجب ذلك. على أن ما اجتباه الإنسان لنفسه وتمسك به، يقال: «إنه سبيله»، سواء كان دليلاً أو غيره. لأنه يقال لمن حرّم النبيذ: إنه ليس يسلك سبيل أبي حنيفة. ويقال للإنسان: «اسلكْ سبيل التجار»، فيفهم من ذلك: «افعلْ فعلَهم في زيّهم وأخلاقهم وعاداتهم». فصحّ أن ذلك غير مقصور على الأدلة.

فان قيل: المجمعون صاروا إلى ما أجمعوا عليه باستدلال واجتهاد. فالاجتهاد في تلك المسألة سبيلهم. كما أن الحكم الذي حكموا به، سبيلهم. فلم أوجبتم، على مَن بعدَهم، المصيرَ إلى ما حكموا به وأسقطتم عنه الاجتهاد، بأولى من أن

توجبوا عليه الاستدلالَ والاجتهادَ وتُسقطوا عنه المصيرَ إلى حكمهم على كل حال؟ والجواب: أنّا إذا أوجبنا عليه المصير إلى حكمهم، كنّا قد أمرناه باتباع سبيلهم في الحكم وفي الاستدلال. لأن من يتبع الإجماع فقد استدل على الحكم الذي أجمعوا عليه، وإن كان دليله غير دليل المجمعين. وليس يجب على الإنسان أن يستدل بنفس ما استدل به غيره إذا ظفر بدليل آخر. على أنه إن وجب على المكلّف الاستدلال بنفس ما استدل به الأولون، على الحد الذي استدلوا به، فذلك يؤدّيه إلى الحكم الذي اتفقوا عليه. لأنهم إنما اتفقوا عليه لأجل الاستدلال. وفي هذا أوجبوا مشاركتهم في الحكم.

فان قيل: إذا اتفق أهل العصر على استباحة شيء، وفعلوه بأجمعهم، أيلزم مَن بعدَهم فعلُه؟ لأن فعلهم سبيلهم! قيل: إنما يجب عليه اعتقاد إباحته. فأما فعله، فلو أوجبناه مع أنهم لم يوجبوه، لكان ذلك خلاف سبيلهم.

إن قيل: قوله: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾[1] لا يمنع من اجتماعهم على الكفر والردّة. فمن أين أنه لا يجوز ذلك عليهم؟ قيل: الآية إن لم تمنع من ذلك، فهي مانعة من مخالفتهم فيما أجمعوا عليه إذا كانوا مؤمنين. ولا يمتنع أن تدلّ على أنهم لا يُجمعون جميعاً على الردة.

دليل آخر: وأيضاً، فاذا اجتمع أهل كل عصر على أنه لا يجوز أن يجتمعوا على الردة، كان ذلك من سبيلهم. فلم يجز مخالفتهم. فمتى ثبت هذا الإجماع، صح الاستدلال به. وقد اجيب عن السؤال بأن إيجاب الله علينا اتباع سبيل المؤمنين يقتضي أن لا يخلو عصر من الأعصار من مؤمنين حتى يصح منا امتثال الأمر باتباعهم. وفي ذلك أنهم لا يُجمعون جميعاً على الردة. وهذا الجواب غير لازم. لأن إيجابه علينا اتباع سبيل المؤمنين يقتضي وجوب ذلك متى وُجد مؤمنون، كما يقتضي وجوب ذلك متى أجمعوا. فكما لا يلزم بهذا الإيجاب أن

---

(١) سورة النساء آية ١١٥ .

يجتمعوا في كل عصر حتى يصح اتباعهم، فكذلك لا يجب أن يوجَدوا في كل عصر.

إن قيل: قوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾[1] يقتضي دخول النبي ﷺ فيهم، لأنه عليه السلام سيد المؤمنين. فيجب إذا حدثَ حادثة في زمان الصحابة، فأجمعوا غليها، أن لا تكون حجة. لأنه ليس للنبي فيها قول. وإنما يمكنكم أن تعلموا أن قول النبي عليه السلام فيها هو ما أجمعوا عليه، إذا ثبت لكم أن الإجماع حجة. قيل: إن الله تعالى لم يعن النبي ﷺ بقوله: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ ، وإن كان عليه السلام سيدهم. لأنه لو عناه مع كافة المؤمنين، لم يكن لِذكر مَن سواه من المؤمنين فائدة. إذ الحجة ثابتة بقوله، والوعيد يتوجه إلى مَن خالفَ قولَه، دون من عداه من المؤمنين. فعلمنا أنه أراد غيره من المؤمنين، ليدلّنا على أنهم حجة، كما أن الرسول حجة.

إن قيل: فيجب أن لا يكون ما أجمع عليه الصحابة حجة في زمنهم. لأنه ليس في تلك الحادثة قول لمن حضر نزول هذه الآية من المؤمنين الذين ماتوا قبل وفاة النبي عليه السلام. والجواب: أنّا لو اعتبرنا قول مَن كان مؤمناً في ذلك الوقت فقط، للزم أن لا نعتبر قولهم. لأن قول الامة في ذلك الوقت لا بد من أن يعرفه النبي ﷺ فيقرّ عليه. فتكون الحجة هي إقرار النبي عليه السلام، وترك إنكاره عليه.

إن قيل: اسم «المؤمنين» يفيد أشخاصاً يستحقون الثواب والمدح. فيجب أن يكون الحجة هو إجماع هؤلاء، دون الفسّاق، وإن خالفهم غيرهم. قيل: كذلك نقول. إلا أنّا إذا اعتبرنا إجماع جميع أهل القبلة، دخل المستحقون للثواب في جلتهم. فانْ علمنا فسق كثير من أهل القبلة، فقد ذكر أبو علي أنه يعتبر إجماع من عداهم ممن ظاهره أنه مستحق للثواب والمدح؛ ولا اعتبار بالباطن. لأن الله

---

(١) سورة النساء آية ١١٥ .

تعالى لا يكلفنا اتباع سبيل المؤمنين إلا ولنا طريق إلى معرفة كونهم مؤمنين. وإذا كان قد جعل لنا سبيلاً إلى معرفة الظاهر دون الباطن، علمنا أنه أراد اتباع سبيل مَن ظاهره استحقاق الثواب والمدح؛ وأنه لم يكلفنا الباطن.

إن قيل: ليس يصح التعليق بالآية على قول شيوخكم ولا على قول غيرهم. أما قول شيوخكم، فالمؤمنون عندهم المستحقون للثواب والمدح. فما يؤمنكم، إذا اتفقت الامة على قول، أن يكون ذلك خطأ يَخرجون به مِن استحقاق الثواب والمدح؟ فاذا لم يأمنوا ذلك، لم يأمنوا كونهم مؤمنين إلا بعد الاستدلال بغير قولهم. على أن ذلك القول حق وصواب. وذلك يُخرج قولهم مِن أن يكون دليلاً على كونه صواباً. وشرطُ كون قولهم دليلاً أن يكون قولاً صادراً عن مؤمنين. وأنتم إنما تعلمون هذا الشرط بعد العلم بالمدلول. وهو صحة قولهم.

فان قلتم: إنهم إذا اتفقوا على حكم هو من الفروع، لِمَ يستحقون به الذم؟ لأن كل مجتهد في الفروع مصيب، ولأنه خطأ مغفور! قيل لكم: المعوّل في ذلك هو على الإجماع. فمتى لم يثبت أن الإجماع حجة، لم يصح أن يعلم ذلك. على أن ذلك يمنع من الاستدلال بهذه الآية على حُجّية الإجماع في غير مسائل الاجتهاد.

فان قلتم: إن الآية تدل على اتباع قول المؤمنين لأجل قولهم، لا لدليل آخر، على ما تقدم بيانه. وذلك يقتضي كونهم معيّنين غير موصوفين. فيجب أن يكون المراد بقوله: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾[1] على موجب اللغة، أو من كان ظاهره قبل ما أجمعوا على أنه مستحق للثواب. لأنا إن لم نحمل الآية على ذلك، لم يصح اتباع قولهم لأجل أنهم قالوه. قيل لكم: لستم بأن تعدلوا عن الظاهر فتَحملوا الآية على التصديق، أو تحملوا المؤمنين على من كان قبل ذلك الإجماع يستحق المدح في الظاهر، وتمسكوا بالظاهر في وجوب اتباعهم لأجل قولهم، بأولى من أن تتمسكوا علينا اتباع سبيل المؤمنين الموصوفين سواء كانوا موجودين

---

(١) سورة النساء آية ١١٥.

أو غير موجودين. كما نقول «اتبعْ سبيل الصالحين وأنت تريد صالحين موصوفين» أي «واتبعْ سبيلاً مِن حقها أن تكون سبيل الصالحين. وهي التي كانوا بها صالحين»؛ أو يكون المراد: «اتبعْ سبيل المؤمنين في ترك مشاقة الرسول». فاذا اعتدل التأويلان، سقط احتجاجكم بالآية.

وأما غير شيوخكم، فانهم وإن قالوا: «إن المؤمن في الشريعة هو المصدق بالله وبرسوله»، فانه إنما لم يصح لهم الاحتجاج بالآية لأن ظاهر قوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾[1] يدل على حظر مخالفة جماعة هم مصدّقون بالله بقلوبهم. وذلك لا سبيل إليه.

فان قالوا: المراد بذلك المؤمنون في الظاهر دون الباطن، لأنه لا يجوز أن يكلّف اتباع مَن لا سبيل لنا إلى العلم به! قيل لهم: قد تركتم الظاهر، لأن من يُظهر الإيمان ولا يعتقده ليس بمؤمن على التحقيق؛ والآية تفيد تعليق الوعيد على مَن خالف مَن هو مؤمن على الحقيقة. فان جاز لكم أن تعدلوا عن هذا الظاهر، جاز لنا أن نقول: المراد بالآية: سبيل المؤمنين الموصوفين على ما تقدّم بيانه، وترك الظاهر في كون المؤمنين المذكورين في الآية معينين إن كان الظاهر يفيد كونهم معينين. فنترك ظاهراً في الآية ونتمسك بغيره كما تركتم ظاهراً في الآية وتمسكتم بغيره.

دليل. قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا...﴾[2] وقد قيل إنه استدل بذلك بأن أمر بالاعتصام بحبل الله على أنهم قد اعتصموا به. وهذا باطل، لأن الأمر لا يدل على وقوع امتثاله.

ويمكن أن يستدل بالآية من وجوه أُخر.

منها أن يقال: إذا أجمع أهل العصر على قول، لم يجز لبعضهم أن يترك هذا

---

(١) سورة النساء آية ١١٥ (٢) سورة آل عمران آية ١٠٣

القول. لأنهم إذا فعلوا ذلك، كانوا قد تفرّقوا. والله تعالى قد نهى عن ذلك. والجواب: أنه إن كان ما أجمعوا عليه حقاً، فقد حرم عليهم التفرق عنه. وإن كان خطأ وجب عليهم بأجمعهم العدل عنه، والإجماع على الحق، وأن لا يتفرقوا عنه؛ فقد قال المخالف: إنه يحرم عليهم التفرّق وإن لم يحصل الإجماع حقاً.

ومنها أن يقال: إذا أجمع أهل العصر على قول، لم يجز لأهل العصر الثاني أن يخالفوهم. لأنه إذا خالفهم أهل العصر الثاني، كان أهل العصر الثاني قد تفرقوا! والجواب: أنه لا يوصفون بأنهم متفرقون إذا أجمعوا على مخالفة أهل العصر الأول. فان افترقوا هم على قولين، فقد نهوا عن ذلك لأنه يجب عليهم الاجتماع على الحق.

ومنها أن يقال: إذا خالف أهل العصر الثاني لأهل العصر الأوّل فقد صار أهل العصر الأول مع الثاني متفرقين؛ والنهي يمنع من ذلك! والجواب: أن أهل العصر الأول غير موجودين في هذه الحالة، فيقال إنهم مع أهل العصر الثاني منهيون عن التفرّق. وأيضاً فان المفهوم من قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً﴾[1]، وقوله: ﴿ولا تفرّقوا﴾[2] هو أن لا يتفرّقوا في الاعتصام بحبل الله. كما أن المفهوم من قول الإنسان لعبيده: «ادخلوا الدار أجمعين» أي لا تتفرقوا في دخول الدار. فيجب على المستدل أن يبيّن ما أجمع أهل العصر عليه اعتصامٌ بحبل الله تعالى، حتى يعلم مَن بَعدهم أنهم قد نُهوا عن مفارقتهم. وهذا غير ظاهر، لأن قوله: «ولا تَفرَّقوا» مطلق في النهي عن التفرّق، فيتناول كل شيء.

دليل. قال الله تعالى: ﴿يآيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فان تنازعتم في شيء فرُدّوه إلى الله والرسول...﴾[3] فشرطَ التنازعَ في وجوب الرد إلى الكتاب والسنة. فدلّ أنهم إذا لم يتنازعوا، لم يجب الرد. لأن

(١) سورة آل عمران آية ١٠٣ (٢) سورة آل عمران آية ١٠٣

(٣) سورة النساء آية ٥٩.

تعليق الحكم بالشرط يدل على أن ما عداه بخلافه.

ولقائل أن يقول: أيسقط وجوب الرد إلى الكتاب والسنة، ويصير ترك ذلك مباحاً إذا اتفقوا على الحكم بالرد إلى الكتاب والسنة، أو إذا اتفقوا على ذلك من غير رد إليهما؟ فان قلتم بالثاني، جوّزتم وقوعَ الإجماع من غير دليل. وجواز ذلك يمنع صحة الإجماع. وإذا قلتم بالأول، نسبتم إلى الله تعالى ما لا يجوز. لأن طلب الحكم من الكتاب والسنة بعد ما وُجد منهما محال. إذ طلب ما هو موجود عند الطلب مستحيل. فإباحة ترك المستحيل عبث، لا يصدر عن حكيم.

فان قيل: فما المراد بالآية؟ قيل: المراد بها الحثّ على طاعة أولي الأمر، وهم الأمراء. فما تدبّروا به من أمر الدين والدنيا مما لا نعلم أنه خطأ، فانْ ظننّا أنه خطأ ونازعناهم فيه، رددناه إلى الله ورسوله. وهذا كما لو قال الإنسان لعبيده: «أطيعوا من أولّيه عليكم؛ فان تنازعتم وتخالفتم، فرُدّوه إليّ»، لفُهم منه ما ذكرناه.

دليل. وهو قول النبي ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ» فنفى جميع الخطأ عن إجاعهم. لأن ذلك نفي لنكرة تعمّ. ومما أجمعوا عليه أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه. فيجب كون ذلك صواباً، غير خطأ، وينبغي أن يتشاغل بتثبّت الخبر، ثم بالكلام في متنه. وقد سلك الناس في تثبيته وجوهاً.

منها أن الخبر، وإن نُقل بالآحاد، فان معناه بالتواتر روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أمتي لا تجتمع على ضلال». وقال: «يد الله مع الجماعة». وقال: «الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد». وقال: «ما رآه المؤمنون حَسناً فهو عند الله حَسن». وقال: «من خالف الجماعة قيد شبر، فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه». قالوا: فجرى ذلك مجرى ما تناقل بالآحاد من تفاصيل سخاء حاتم في أنه قد صار بإجماعه متواتراً. ولقائل أن يقول: إن هذه الأخبار تبلغ خمسة أو ستة. ولو روى خمسة نفر أو ستة خبراً، لم يجب أن يكون معلوماً.

ولو وجب أن يكون بعض هذه الأخبار صحيحاً، لم يمنع أن يكون الصحيح منها قوله: «الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد». وذلك يدل على أن الأغلب فيما اجتُمع عليه كونه صحيحاً. وليس ذلك من الأخبار عن سخاء حاتم بسبيل. لأنه لا يمكن لأحد أن يخالف في سخاء حاتم، ويمكن أن يخالف في هذه الأخبار.

ومنها أن التابعين اعتقدوا بأجمعهم صحة الإجماع. ولم يظهر فيما بينهم شيء لأجله صاروا إلى هذا الرأي إلا هذا الخبر. فعلمنا أنهم صاروا إليه لأجله. والعادة في أمّتنا أنها لا تجتمع على موجب خبر إلا وقد قامت الحجة به. ألا ترى أنه ما نقل بالآحاد، ولم تقم الحجة به، لم يتفقوا على موجبه، لِما كان حكمهم بموجبه موقوفاً على الاجتهاد في حال الراوي؟ ولقائل أن يقول: إني لا أعلم أن جماعة التابعين اعتقدوا كون الإجماع حجة، كما لا أعلم ذلك في أهل هذا العصر. سيما وقد روي عن بعضهم أنه قال في قول القائل لامرأته: «أنتِ حرام» أنه ليس بشيء. وهذا بخلاف إنما أفتتْ به الصحابة. ولو ثبت أنهم أجمعوا على ذلك، لم نأمن أن يكون إنما اعتقدت صحة الإجماع لأجل الآيات فقط، لا للخبر. ولو علمنا أنهم اعتقدوا صحة الإجماع لأجل الخبر، لم نعلم أنه صحيح. لأنهم إن قالوا، فإنه لا يجوز أن يعتقدوا صحة الإجماع بخبر لم يقم به الحجة، لأن ذلك خطأ، والامّة لا تجتمع على خطأ، كانوا قد سلّموا صحة الاجماع وبنوا عليه الدليل؛ فان أوجبوا ذلك لأن الحكم بخبر الواحد موقوف على الاجتهاد في حال الراوي، وذلك يمنع من اتفاق جماعتهم على موجبه! قيل لهم: أليس يجوز أن يُجمعوا على الحكم من جهة القياس والاجتهاد؟ ويجوز من جهة العقل أن يجمعوا من جهة الشّبَه. وإن أوجبوا ذلك لأنهم استقرءوا الأخبار، فوجدوا ما كان منها قد قامت الحجة به، قد اتفقوا على موجبه؛ وما لم تقم الحجة به، لم يُجمعوا عليه. ألا ترى أن أخبار الآحاد في الفقه لم يجمعوا على موجبها؟ قيل لهم: ولِمَ زعمتم أن عادتهم مستمرة بذلك في كل ما لم تقم الحجة به من الأخبار؟ وما أنكرتم أن يكون هذا الخبر لم تقم الحجة به وأجمعوا على

موجبه. وقد تركت الصحابةُ آرائهم بخبر حمل بن مالك، وصاروا إلى خبر عبد الرحمن في المجوس، وأجمعوا على أنه لا تنكح المرأة على عمتها بخبرٍ واحد.

وإن قالوا: لم يجمعوا على ذلك إلا لقيام الحجة به! قيل: تثبتوا ذلك حتى يصح استدلالكم. ولو كانوا أجمعوا على ذلك لقيام الحجة بهذه الأخبار، لم يصح الاستدلال بذلك على قبول الأخبار المظنونة.

فان قالوا: أليس بعض أخبار الآحاد لم يجمعوا على موجبها؟ قيل: إنّا لم نوجب أن يُجمعوا على موجب خبر الواحد؛ وإنما جوّزنا ذلك وجوّزنا خلافه، فلم يلزمنا ما ذكرتم.

فان قيل: لا يجوز على التابعين، مع شدة تديّنهم وإعظامهم للدين، أن قطعوا على كون شيء حجة في الشرع بما لا يوجب القطعَ واليقين، كما لا يجوز - والحال هذه - أن يقبلوا خبرَ واحد في جواز نسخ الشرع بحسب شهوات بعضهم. والجواب: أنه يجوز أنهم اعتقدوا ذلك لشبهة، كما اعتقد كثير من أصحاب الحديث في الله تعالى ما يستحيل عليه، لأخبار آحاد بالتقليد. ولا يمتنع أن يكونوا ظنّوا صدْق الراوي، ولم يقطعوا به فظنّوا أن الإجماع حجة، واعتقدوا وجوب ما أجمعوا عليه لأنهم قد ظنوا صحته كما اعتقدوا وجوب قبول خبر الواحد في الأحكام إذا ظنّوا صدق الراوي. وما ذكروه من اعتقادهم النسخ بحسب الشهوات، فانه يجوز عليهم أن يقبلوا خبراً مروياً في ذلك، إلا أن يعلم أن إجماعهم حجة، أو يعلم أنهم قد استبعدوا تغيّر الشرع بحسب شهوات الناس. فمنع هذا الاستبعاد من إجماعهم على صحة الخبر. وليس اتفاق الامّة على الحق بمستبعد كاستبعاد تغيّر الشرع بالشهوات. بل الأغلب عند الناس أن الحق لا يخفى على الجمع الكثير. والناس الشريفة يعظمون الامة. فالخبر الواحد ينفي الخطأ عنهم ويطابق هذا المستقر في أنفسهم؛ وورود الخبر بنسخ الشريعة بحسب الشهوات ينافي لما تكنّ في نفوس الامّة.

وليس يمتنع أن يستدل مستدل على وجوب المصير إلى الإجماع بأخبار الآحاد. لأن العقل عندنا يدل على وجوب قبول خبر الواحد من حيث التحرز عن المضارّ. فاذا روى الواحد عن النبي ﷺ أن أمته لا تجتمع على خطأ، ظننا أنهم كذلك، ولزمنا العمل بما حكموا به. كما أن المسافر لو أخبره مَن ظاهره الصدق، عن بعض مَن يثق به أنه يأمر بالرجوع في سفره إلى رِئدْ في طريقه، فانه لا يغلط، أو أنه قليل الغلط في السفر، لزمه الرجوع إليه إذا غلب على ظنه صدق الراوي وإصابته من أمره بالرجوع إلى رِئْد. إلا أن هذه الأخبار لا تقتضي القطع على إصابة المجتمعين. وإنما يسوغ الاستدلال بالإجماع في الأعمال دون العلوم.

فأما الكلام في متن الخبر، فقد تقدّم طرف منه. وهو كيفية الاستدلال به. ويرد عليه وجوه.

منها أن يقال: هلا كان الخطأ المنفي عنها هو السهو، وليس هو خلاف الحق؟ والجواب: أن الجماعة المعظمة لا تجتمع على السهو، كما لا يجوز أن تجتمع على مأكل واحد. فلو كان المراد ما ذكروه، لم يكن فيه فائدة، كما لو قال: «أمّتي لا تجتمع على مأكل واحد». وأيضاً فجميع الامم لا يجوز أن يجتمعوا على السهو. فمدح هذه الامة بذلك وتخصيصهم به لا فائدة فيه.

ومنها أنه روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطأ». قالوا: ونحن نقول بذلك، لأن الله تعالى لا يحمل العبد على الخطأ. والجواب: أنّا نجمع بين الخبرين، فنقول: «لا يجتمعون على الخطأ، ولم يكن الله ليجمعهم على الخطأ». على أن الله تعالى لا يحمل أحداً على الخطأ. فلو كان المراد بالخبر هذا، لم يكن في تخصيص الامة به معنى.

ومنها أنه روي أنه قال: «أمتي لا تجتمع على ضلال»، والضلال هو الكفر، دون غيره! والجواب: أنّا نجمع بين ذلك وبين الخبر النافي لأنواع الخطأ عنهم.

وأيضاً فكل معصية ضلال، لأنه قد عدل بها عن الحق. ومنه قوله تعالى: ﴿قال فعلتُها إذاً وأنا من الضالين﴾[1].

ومنها أن يقال: ما المراد بأمّة النبي ﷺ؟ فيقال: اختلف الناس في ذلك. فقال قوم: أُمّته كل مَن بُعث إليه، وقال آخرون: بل هم كل من صدّقه. وهو الصحيح لأنه المفهوم من إطلاق قولنا: «أمّة النبي»؛ ولأن المسلمين يُدعَون لأمة محمد، ولا يدعون لكل من بعث النبي إليه. فان قيل: فيجب أن يقع قوله: «أمتي» على من صدّقه إلى انقطاع التكليف، لأنه ليس فيه بعد ذلك تكليف، فيحتج فيه بالإجماع. والجواب: أن قوله عليه السلام: «أمتي لا تجتمع على خطأ» لا يتناول إلا من كان في ذلك العصر، دون من لم يوجد. لأن من لم يوجد، لا يكون مصدّقاً في تلك الحال. ولقائل أن يقول: إن كان المراد بقوله: «أمتي لا تجتمع على خطأ» كل من صدّقه إلى انقطاع التكليف، لم يكن في الخبر دلالة على أن الإجماع حجة ووجب أن يكون المراد بالخبر ما ذكرناه. وإن كان المراد بالخبر من هو موجود بمن صدّقه، وجب أن لا يدخل تحت الخبر إلا من كان موجوداً من أمة النبي ﷺ عند قوله: «أمتي لا تجتمع على خطأ». فلا يمكن ـ والحال هذه ـ أن تستدلوا باجماع الصحابة بعده مع علمهم أن كثيراً ممن كان حياً عند ورود هذا الخبر من النبي ﷺ قد توفي، أو تجويزكم أنه توفى، وما تنكرون أن يكون النبي ﷺ إنما عنى بهذا الكلام: «أن من عاصر هذا القولَ فيه لا يجتمع على خطأ»؛ ولم يكن قصده أن يجتمع بقولهم. لأنهم إذا أجمعوا على شيء، فأقرّه النبي ﷺ، فالحجة هي إقراره. فان قلتم: إن المصدّقين به بعد وفاته هم أمّته، فدخلوا تحت ظاهر الخبر! قيل لكم: إنما يدخلون تحته لو كانوا جميع أمته. وليسوا جميع أمته. بل جميع أمته هم مع تقدمهم.

ومنها قولهم: ولِمَ، إذا كانوا ما أجمعوا عليه ليس بخطأ، فيكون حجة؟ فان قلتم: لأن الامّة أجمعتْ على أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه! قيل لكم: ومتى

(١) سورة الشُّعَراء آية ٢٠.

أجمعوا على ذلك؟ وفيهم من يقول: يجوز أن يجتمعوا على خطأ. فان ادّعيتم أن الصحابة والتابعين كلهم كانوا يعتقدون «أن الامة لا تجتمع على خطأ»، لم يسلّم الخصم لكم ذلك. قيل: قد أجاب قاضي القضاة عن السؤال بأن المعتبر هو بإجماع من يقول إن الامّة لا تجتمع على خطأ؛ وإن جاز مخالفتهم، لكان هذا القول الحق قد أُخرج عن أقاويل الامة. لأنه ليس فيهم من جمع بين هذين القولين. وفي ذلك اتفاقهم على الخطأ في مسألتين. وسيجيء القول في ذلك.

دليل. الجماعات الكثيرة، على اختلاف هممهم وأغراضهم، لا يجوز أن يتفقوا على قول إلا لداعٍ. ولا يجوز أن يكون التقليد هو الذي دعاهم. لأن كثيراً منهم يبطل التقليد. ولو دعتْهم الشبهة لنُقلتْ ونقل خوضهم فيها. فاذا لم تنقَل، علمنا أنه بحجة قاطعة، ويَجري مجرى اتفاقهم على رواية ما شاهدوه، في أنه لا يجوز الخطأ عليهم فيه. والجواب: أن العقل يجيز اتفاق الجماعات الكثيرة على الخطأ من جهة الرأي. ويلزمهم على ما قالوه أن لا يجوز اتفاق جميع الامم على خطأ. وكذلك كل جماعة من الامة يقع العلم بخبر مثلها. ويلزم إذا نقلوا ما أجمعوا لأجله أن يجوز، وأن كونه شبهة. لأنهم إنما أحالوا أن يجمعوا عن شبهة لا تنقل. وعلى أنه لا يمتنع أن يكون بعضهم صار إلى القول بشبهة، ثم قلّدهم الباقون لمحبّتهم لهم وانصراف أهوائهم إليهم، أو لاستثقالهم النظر وتصويبهم التقليد. وعلى أن كثيراً من الناس يظهر القول بفساد التقليد، ثم ينظر في الدليل؛ فاذا شق عليه استعماله، قطع النظر وقلّد. ولا يمتنع أن يكونوا بأجمعهم صاروا إلى القول بشبهة، فظنوها حجة، فأضربوا عن نقلها لظنّهم أنها حجة. كما يضربون عن نقل الحجة إذا أجمعوا على موجَبها.

والفرق بين رواية الجماعة الكثيرة عما شاهدته وإن لم يقع اللبس فيه، وبين ما قالته من جهة الرأي: أن الرأي يعترضه الشبهةُ والاهواءُ، فتصير الأهواءُ مع التقصير في النظر الشبهةَ بصورة الحجج. فلا يؤمَن أن يكونوا اتفقوا لذلك. وهذا صنف عما شاهدوه، وزال اللبس فيه. لأن كل واحد منهم عالم بما

شاهدوه. ولا يجوز مع كثرتهم أن يخبروا بما يعلم كل واحد منهم أنه كان فيه، وأن غيره يعلم أنه كاذب فيه.

دليل. قد ثبت دوام شرْعنا إلى انقضاء التكليف. فوجب أن يكون قول الامّة حجة، ليدوم قيام الدلالة على اتصال الشرع. والجواب أن الحجة في ذلك القرآنُ والاجتهادُ والأخبار. على أن شرعنا منقطع بانقطاع التكليف، كانقطاع شرع مَن قبلنا بالنسخ. فدوام كل واحد من الشرعين كدوام الآخر أو تقارُنه. فكما لا يجب أن يكون قول إحدى الامّتين حجة، لم يجب في الأخرى مثله.

وأما من خالف في الإجماع فانه يسلك مسالك ثلاثة: أحدها أن يحيل وقوع الإجماع؛ والآخر أن يحيل ثبوت الطريق إليه؛ والآخر أن يقول: ليس في العقل ولا في السمع دليل عليه.

أما إحالة الإجماع فمن وجهين:

أحدهما أن يقول: يستحيل أن يجوز على كل واحد من الأمّة الخطأ، ولا يجوز على جماعتهم، كما يستحيل أن يكون كل واحد منهم مصيباً وجماعتهم غير مصيبين؛ وأن يكون كل واحد منهم أسود وجماعتهم غير سود. والجواب: أن المستحيل هو أن يقال: «إن كل واحد من الامة يجوز كونه مخطئاً في القول الذي اتفقوا عليه، وجماعتهم غير مخطئين فيه». ولم نقُل ذلك. وإنما نقول: إن كل واحد منهم يجوز أن يكون قوله خطأ إذا انفرد، وإذا اجتمع مع جماعة الامة لم يكن قوله خطأ. وليس يمتنع أن يفارق الواحدُ الجماعةَ. ألا ترى أن كل واحد منهم يجوز أن يأكل اليوم مأكلاً مخصوصاً، ولا يجوز أن يجتمعوا على أكله في ذلك اليوم؟ ونظير ما ذكروه أن نقول: «كل واحد منهم مخطىء، والكل في ذلك القول غير مخطىء». وهو نظير قول القائل: «الكل ليسوا بسود، وكل واحد منهم أسود». ونظير قولنا في الاجماع أن نقول: «كل واحد من الناس

يجوز أن يكون أسود في البلد الفلاني، فان اجتمعوا في بلد آخر لم يكونوا سوداً بل بيضاً».

والوجه الآخر في إحالة الإجماع قولهم: لو انعقد الإجماع لكان، إن انعقد عن نص، وجب نقله والاستغناء به. ولا يجوز انعقاده عن أمارة. لأنهم، على كثرتهم واختلاف هممهم، لا يجوز اتفاقهم عن الأمارات المظنونة. والجواب: أنه لا يمتنع أن يتفقوا عن نص لا ينقلوه اكتفاء بالإجماع؛ أو ينقل ويكون محتملاً، فيستغنى بالإجماع عن النظر فيه. ويجوز اتفاقهم عن أمارة، كما جاز اتفاق الجماعات عن شبهة.

وأما من قال: لا طريق إلى إثبات الإجماع، فسيجيء في باب منفرد.

ومن قال: لا دليل على صحة الإجماع، فقوله باطل، لما تقدّم من الدليل.

باب
في الاتفاق بماذا يكون؟

اعلم أن الاتفاق يكون من الجماعة بالفعل، نحو أن يفعلوا بأجمعهم فعلاً واحداً؛ ويكون بالقول؛ ويكون بالرضا، نحو أن يخبروا عن أنفسهم بالرضا، ونحو أن يَظهر القولُ فيهم ولا يُظهرون كراهية مع زوال التقية. وقد يجتمعون على الفعل، وعلى القول، وعلى الإخبار عن الرضا في مسألة واحدة. وكل هذه الأشياء أدلة على الاعتقاد لحسن ما رضوا به، ولوجوبه. على أن اتفاقهم على الفعل يدل على حسنه من حيث كان العقل دليلاً على اعتقادهم لحسنه، ومن حيث كانوا قد اتفقوا على فعله، لأنه لو كان خطأ، ما اجتمعوا على فعله، كما لا يجتمعون على اعتقاد حسنه. وقد يجتمعون على ترك القول في الشيء، وعلى ترك فعله. فيدل ذلك على أنه غير واجب. لأنه لو كان واجباً، لكان تركه محظوراً. وفي ذلك إجماعهم على المحظور. ويجوز أن يكون ما تركوه مندوباً إليه،

لأن تركه ليس بمحظور. وذلك نحو أن يتركوا اعتقاد الأفضل من بعض أهل الأعصار.

باب
في أنه لا اعتبار في الاجماع بجميع من بُعث النبي ﷺ إليه

اعلم أن جميع من بعث إليه النبي ﷺ هم المكلّفون إلى انقضاء التكليف من مؤمن وكافر، ومجتهد وغير مجتهد. ولا اعتبار بالكافرين في الإجماع. لأنه لا يمكنهم معرفة الأحكام الشرعية. فوقوف الإجماع عليهم يؤدّي إلى تعذّر الإجماع، لوقوفه على ما هو متعذر. ولأن الإجماع لا تعلم صحته إلا بالسمع؛ وأدلة السمع لا تتناول الكافر، كقوله تعالى: ﴿ويتّبع غيرَ سبيل المؤمنين...﴾[1]، وقوله: ﴿كنتم خير أُمّة أُخرجتْ للناس...﴾[2]، وقوله: ﴿وكذلك جعلناكم أمّة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس...﴾[3] الآية؛ وقوله ﷺ: «امتي لا تجتمع على خطأ». وهذا الاسم لا يفهم من إطلاقه الكافر. ولا اعتبار في الإجماع بكل المؤمنين إلى انقضاء التكليف. لأن في أدلة الإجماع ما يقتضي أن أهل العصر الواحد حجة، ولأن الإجماع حجة. فلو اعتبرنا في الإجماع جميع المكلّفين إلى آخر التكليف، لم يكن حجة. لأنه ليس بعدهم تكليف، فيكون إجماعهم حجة فيه.

فان قيل: يكون حجة على من أجمع معهم، ثم فارقهم! قيل: كيف يكون حجة عليه؟ ولا يؤمَن أن يَحدُث بعدهم مَن يخالفهم. فلا يكون جميع المكلفين إلى انقضاء التكليف متفقين على ذلك الحكم.

وأما غير المجتهدين، فذكر قاضي القضاة أن الأقوال المنتشرة في الامّة ضربان: أحدهما منتشر في الخاصة فقط، كمسائل الاجتهاد؛ والآخر منتشر في

(١) سورة النساء آية ١١٥.	(٢) سورة آل عمران: آية ١١٠.
(٣) سورة البقرة: آية ١٤٣.

الخاصة والعامة. وذلك ضربان: أحدهما معلوم باضطرار من دين النبي ﷺ؛ والثاني غير معلوم من دينه باضطرار. فالمعلوم من دينه باضطرار كالصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان، وتحريم البنت، وما أشبه ذلك. وما هذه سبيله، يستغنى في الاحتجاج عليه عن قول منقول عن النبي أو إجماع. والصحيح أن ذلك معلوم من الدين باستدلال. لأنّا لو نعلم تواتر النقل عن النبي عليه السلام بتحريم البنت، أو تواتر نقل القرآن، وأنه لا يجوز أن يحرّم شيئاً إلا وهو معتقد لتحريمه، لم نعلم أنه يعتقد تحريم ذلك. ألا ترى أنه لو لم يُنقَل إيجاب صوم شهر رمضان عنه، لم يُعلَم دينه في ذلك؟ وكذلك لو علمنا النقل في ذلك، وجوّزنا أن يوجَب ما لا نعتقد وجوبَه علينا، لم يعلم ذلك. وكذلك القول في كل ما يدعَى أنه معلوم باضطرار أنه من دين النبي ﷺ. وإنما اشتبهت الحال فيه، لأن العلم بأنه من دينه ظاهر؛ ولم يحصل فيه نزاع بين الامة.

وأما الأقوال المنتشرة في الخاصة والعامة، وهي معلومة من الدين باستدلال، فذكر قاضي القضاة أن منها تحريم بنت البنت، وأن بنت الخالة مخالفة في التحريم للخالة؛ ومعرفة أوقات الصلوات.

ولقائل أن يقول: أما معرفة أوقات الصلوات على التفصيل، فمن مسائل الاجتهاد، لأنه يدخل في تفصيل ذلك معرفة آخر الوقت. وذلك مجتهد فيه. وأما معرفة أوقات الصلوات على الجملة وتحريم بنت البنت، فالعامة إنما تعرف ذلك بالرجوع إلى العلماء، لا بالاستدلال. لأن المكلّف إنما يعرف ذلك استدلالاً بظواهر تُعلَم أنها قد تجرّدت عما يعارضها. وإنما يَعلم عدمَ ذلك بعد أن يُفتّش الشريعة. والعامة لم تنظر في هذه الظواهر، ولا فتّشتْ عما يعارضها.

فأما مسائل الاجتهاد، فقد اختلف الناس في اعتبار العامة فيها. فقال قوم: إن العامة، وإن وجب عليها اتباع العلماء، فانّ إجماع العلماء لا يكون حجة على أهل العصر الثاني، حتى لا تسوغ مخالفتهم إلا بأن يتبعهم العامة من أهل عصرهم. فان لم يتبعوهم، لم يجب على أهل العصر الثاني من العلماء اتباعُهم. وقال

آخرون: إجماع العلماء حجة على مَن بعدهم، اتبعهم عوام عصرهم أو لم يتبعوهم.

واحتج الأولون بأنه إنما كان قول الامّة حجة، لأنها بأجمعها معصومة من الخطأ. وليس يمتنع أن تكون جماعتهم الخاصة والعامة معصومة من الخطأ. فاذا لم يمتنع ذلك، وكانت ظواهر الإجماع تتناول الخاصة والعامة، وجب اشتراط دخول العامة، ووجب القول بأن اللطف إنما يثبت للامة بأجمعها. وهذا هو الإجماع في قوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾[1] ـ وهذا يتناول العلماء وغيرهم ـ وقوله: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾[2]، وقوله: ﴿وكذلك جعلناكم أمّة وسطاً لتكونوا...﴾[3] الآية. كل ذلك خطاب مواجهةٍ يتناول جميع من كان في ذلك العصر من الامّة، كالخطاب بالعبادات.

واحتج الذاهبون إلى القول الثاني بأن العامة يلزمها المصير إلى قول العلماء. فهو كالمنصرف فيها. فلم يكن بقبولها اعتبار.

ولقائل أن يقول: ولم، إذا وجب عليها المصير إلى قول غيرها، لا يعتبر بقولها؟ وما أنكرتم أنه، وإن وجب ذلك عليها، فانه لا يكون حجة من دونها! ويمكن أن يحتج في المسألة أيضاً فيقال: إن الامّة إنما يكون قولها حجة إذا قالته بالاستدلال. لأنه لا يجوز أن تحكم بغير دليل. فهي إنما عصمتْ من الخطأ في استدلالها. والعامة ليست من أهل النظر والاستدلال على الحوادث، فتعصم منه.

فان قالوا: لا يمنع أن يكون اللطف ثابتاً لجماعة الامة، مجتهدها وغير المجتهد منها، ولا يكون لبعضها لطف يعصمها من الخطأ! قيل: إذا كان اللطف إنما يعصم من الخطأ في الاستدلال، ولم يكن من العامة استدلال، لم يصح أن تكون معصومة فيه. وبهذا الوجه يخص ظواهر الآيات.

---

(١) سورة النساء آية ١١٥. (٢) سورة آل عمران آية ١١٠.
(٣) سورة البقرة آية ١٤٣.

باب

في إجماع أهل الأعصار

ذهب أكثر الناس إلى أن إجماع أهل كل عصر حجة على مَن بعدهم. وقال أهل الظاهر: إجماع الصحابة وحده حجة، دون غيرهم من إجماع أهل الأعصار.

ودليل الأولين أن أدلة الإجماع لا تخص عصراً دون عصر لقوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾[١] ـ والتابعون مؤمنون؛ وكذلك أهل كل عصر ـ وقوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ ، وقوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أُخرجتْ للناس﴾[٢]، وقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ».

والمخالف يحتج بأشياء. منها إلاجماع إنما عرف كونه حجة بالشرع. والأدلة السمعية تختص بالصحابة، دون غيرهم. لأن قوله: ﴿كنتم خير أمّة أُخرجتْ للناس﴾ ، وقوله: ﴿وكذلك جعلناكم أمّة وسطاً﴾[٣] خطابُ مواجهةٍ يتناول ظاهره الحاضرين، وهم الصحابة دون غيرهم. فلا يمتنع أن يكون الله تعالى عناهم بالخطاب ليميّزهم بهذا المدح. وقوله: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ يتناول الصحاب. فأما التابعون، فالخطاب لا يتناولهم وحدهم، بل يتناولهم مع ما تقدّم من الصحابة. لأن «المؤمن» هو المستحق للثواب. سيا، وهذا الخطاب خرج مخرج المدح. والصحابة بعد موتهم يستحقون المدح والثواب. وإذا كان المؤمنون هم التابعون مع ما تقدم من الصحابة، فاستحال أن يكون لمن تقدّم من الصحابة قول في الحادثة في زمن التابعين. واستحال أن يكون لجماعة المؤمنين قول أو لم يكن. إذ المخالف في الحالتين مخالف لبعض المؤمنين، لا لجميعهم.

فان قلتم: إذا لم يجز أن يعني الله تعالى بقوله: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾

---

(١) سورة النساء آية ١١٥.

(٢) سورة آل عمران آية ١١٠.

(٣) سورة البقرة آية ١٤٣.

من تقدّم مِن الصحابة ـ لأنه لا يمكن أن يكون لهم قول فيا حدث بعدهم ـ وجب أن يعني الله تعالى بقوله التابعين، دون مَن تقدّم. فيدخل من خالفهم تحت الوعيد! قيل: إنه لم يعنِ مَن تقدّم، لما ذكرتم. ولا عنى الحاضرين من التابعين، لأنهم بعض المؤمنين. وإنما عنى مَن يطلق عليه في وقته أنه جماعة المؤمنين. وليس ذلك إلا الصحابة. فقلنا: إن إجماع الصحابة وحدهم حجة. وكذلك قوله: « لا تجتمع أمتي على ضلال » لا يتناول التابعين وحدهم، لأنه لا يطلق عليهم في عصرهم أنهم جميع أمّة النبي عليه السلام. بل يقال إنهم بعض أمته. ويطلق القول في عصر الصحابة بأنهم الآن جميع أمته. الجواب: إنّ هذا السؤال لا يتوجّه على من قال: إن اسم « المؤمنين » اشتقاق من التصديق، لأن من لم يصدّق في الحال حتى مات لا يطلّق عليه اسم « مؤمن ». ولا يوصف أيضاً بأنه ليس بمؤمن، لأنه يوهم أنه كان مؤمناً.

ولا يلزم الشيخ أبا هاشم رحمه الله، لأن لام الجنس لا يوجب الاستغراق، ويجوز أن يدخل تحته ثلاثة فصاعداً. فمتى تُركنا وظاهر، قطعنا على أنه قد أريد به ثلاثة. فلم يجب أن يكون أريد بالمؤمنين مجموع الصحابة والتابعين. إلا أن الإجماع الذي يعرفه الخصم قد منع أن يراد بالآية بعض أهل العصر. فأخرجناه في الخطاب. ووجب أن يراد به جميع أهل العصر. وأما منْ يقول إن لام الجنس استغراق، فله أن يقول: ليس يخلو إما أن نريد بهذه الآيات من حضر عند حدوث الحادثة، ولا بغير مَن تقدم موته منْ المؤمنين ـ وذلك قولنا ـ أو بغير من تقدم. وذلك يمنع من كون إجماع الصحابة حجة. لأن من مات قبل وفاة النبي ﷺ، هو مؤمن وليس له في الحادثة قول.

فان قيل: فما الجواب لمن سأل عن هذا السؤال ممن لا يقول إن إجماع الصحابة ـ ولا غيرهم ـ حجة؟ قيل: قد تقدم في الباب الأول.

واحتجوا بقوله ﷺ: « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ». قالوا: فحكمه بأن الاقتداء بأصحابه اهتداء! الجواب: أن ذلك لا يمنع من كون

التابعين مثلهم في ذلك. على أن قوله: «بأيهم اقتديتم اهتديتم» يتناول آحادهم. وليس قول كل واحد منهم حجة على المجتهدين. فعلمنا أنه إنما حثّ بذلك العامةَ على استفتاء كل واحد منهم.

واحتج بأن الصحابة قد اختصتْ بمشاهدة النبي عليه السلام، والحضور عند الوحي. فكان لهم مزية بذلك! الجواب: ولِمَ قلتم إن ذلك يوجب أن يكون لهم مزية في كون قولهم حجة، دون غيرهم؟

واحتجوا بأن قول التابعين لو كان حجة، لكان إنما صاروا إليه عن نص متواتر، أو غير متواتر، أو عن أمارة اجتهدوا فيها. ولو كان كذلك، لما ذهب كل ذلك على الصحابة، لأنهم لايكونون أدنى رتبة من التابعين. الجواب: أنه لا يمتنع أن لا تحدث الحادثة في الصحابة فلا يفحصوا عن نص وارد فيها، ولا عن أمارة مجتهد فيها، فلا يظفروا بها ويظفر التابعون بها إذا اضطروا إلى طلبها عند حدوث الحادثة. ولا يمتنع أن تحدث الحادثة في زمن الصحابة فيختلفون فيها، ويتفق التابعون فيها على أحد أقوالهم. فيظفر التابعون في ذلك القول بما لم يظفر به أحد الطالبين من الصحابة. لأن قول بعض الصحابة به ليس بحجة.

باب
في وجوب اعتبار المجتهدين كلهم من أهل العصر الواحد في الإجماع

يضمن هذا الباب فصولاً: منها أن أكثر أهل العصر لا يكون إجماعاً. ومنها اعتبار المجتهد من التابعين إذا عاصر الصحابة. ومنها اعتبار المجتهد وإن لم يشتهر بالفتوى. ومنها اعتبار أهل الأمصار كلهم.

أما الفصل الأول. فقد بيّن أكثر الناس أن أهل العصر إذا اتفقوا على قول، إلا الواحد والاثنين من المجتهدين، لا يكون حجة. وقال أبو الحسين الخيّاط: إن ذلك حجة.

ودليل الأولين أن أدلة الإجماع لا تتناولهم إذا خرج عنهم الواحد. لأن قوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾[1] لا يتناول إلا جميع أهل العصر على قول من قال: «إن لام الجنس تعمّ». ومن قال: «لا تعمّ» فانه لا يوجب استغراقها للأكثر حتى لا يبقى إلا الواحد والاثنان، بل يجعلها حقيقة في الثلاثة. والمخالف لا يجعل قول الثلاثة حجة. وقوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾[2]، وقوله: ﴿كنتم خير أمة أُخرجتْ للناس﴾[3]، وقوله ﷺ «لا تجتمع أمتي على ضلال» يتناول جميع أهل العصر. لأن «أكثرهم» يقال لهم «بعض الامة»، ولا يطلق وصفهم بأنهم الأمّة. وأيضاً ففي الصحابة من تفرد بأقاويل لم توافقه عليها الجماعة، ولم تنكر عليه. كتفرّد ابن عباس بمسائل في الفرائض. وكذلك ابن مسعود رضي الله عنهما.

واحتج المخالف بأشياء:

منها قوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾[4]، وقوله: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أُخرجتْ للناس﴾[6]، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على ضلال». قالوا: وهذه الأسماء تتناول حقيقة جميعَ المؤمنين وجماعةَ الأمّة، وإن شذّ منهم الواحد. كما أن الإنسان يقول: «رأيت بقرة سوداء»، وإن كان فيها شعرات بيض. ويقول: «أكلت رمانة»، وإن سقط منها حبّات لم يأكلها. والجواب: أن أسماء الجمل والعموم لا تتناول الأكثر إلا مجازاً. ألا ترى أنه يجوز أن يقال في الأمّة إلا الواحد: «ليس هؤلاء كل المؤمنين، ولا كلّ الأمّة»؟ فعلمنا أن اسم «الكل» لم يتناول إلا الجميع. وقول الإنسان: «أكلت الرمانة»، وهو يريد أكثرها، مجاز. وكذلك الوصف للبقرة بالسواد إذا كان فيها شعرات بيض. ولا يمتنع أيضاً أن يكون الوصف للبقرة بالسواد يفيد في العرف كونها سوداء في

(١) سورة النساء آية ١١٥. (٢) سورة البقرة آية ١٤٣. (٣) سورة آل عمران آية ١١٠.
(٤) سورة النساء آية ١١٥. (٥) سورة البقرة آية ١٤٣. (٦) سورة آل عمران آية ١١٠

رأي العين، فلا يمنع ذلك وجود شعرات بيض فيها. ولا يمتنع أن يكون قول القائل: «أكلت رمانة» معناه في العرف: «أكلتُ ما جرتْ العادة بأكله» وليس يكاد ينفكّ الرمانة من حبّات تتساقط منها؛ فذلك خارج من الكلام بالعرف. وليس يجب إذا نقل العرف ذلك أن ينقل غيرها من الأسماء.

ومنها قول النبي ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم». وأهل العصر كلهم إلا الواحد والاثنان هم «السواد الاعظم». ويقال: «عليكم بملازمة الجماعة» وذلك يتناول أهل العصر إلا الواحد والاثنين. والجواب: أن ذلك في أخبار الآحاد. ويقتضي أن يجب اتباع الثلاثة والاربعة، لأنهم جماعة. وبطلان ذلك يدل على أنه عنى بالجماعة جميع أهل العصر. وأما السواد الأعظم فهم جميع أهل العصر، لأنه ليس أعظم منه. ولو لم يكن المراد ما ذكرناه، لدخل تحته النصف من أهل العصر إذا زادوا على النصف الآخر بواحد أو اثنين أو ثلاثة..فان قيل: قوله عليه السلام: «عليكم بالسواد الاعظم» يقتضي أن يكون حجة على غيرهم ممن ليس هو من السواد الأعظم. وذلك لا يتم إلا بأن يكون في العصر غيرهم ممن لم يُجمع معهم. والجواب: أنه يجوز أن يكون حجة على مَن يأتي بعدهم ممن هو أقل منهم عدداً.

ومنها قولهم: إن الواحد من أهل العصر، إذا خالف من سواه من أهل العصر، يوصف بالشذوذ. وذلك اسم ذمّ. ولذلك أنكرت الصحابة على ابن عباس مقالته في الربا. والجواب: أنّا لا نسلّم أن الواحد شاذ، إلا إذا خالف بعد ما وافق. وابن عباس، لم ينكر عليه الصحابة لأن قول غيره حجة عليه؛ لكن لأجل خبر أبي سعيد.

ومنها قولهم: إن أهل العصر، إلا الواحد والاثنان، لو أخبروا بشيء، وقع العلم بخبرهم. فيجب مثله في إجماعهم. والجواب: أنهم جمعوا بين الموضوعين بغير علة. وعلى أنه يلزم أن يكون أهل بلد واحد حجة إذا أجمعوا أن بروايتهم يقع العلم. فان فصلوا بين إجماعهم وبين خبرهم ـ بأن إجماعهم يقع عن رأي

واستدلال؛ وخبرهم يقع عن إدراك ـ فهو فصلنا.

ومنها قولهم: إن الإجماع حجة في العصر وفيما بعده. وذلك يقتضي أن يكون فيهم من يخالفهم، حتى يكونوا حجة عليه. والجواب: أنه يجوز أن يكونوا حجة على من يأتي مِن بعدُ، وحجة على آحادهم تمنعهم من الرجوع عما قالوه. ولو وجب أن يكون الإجماع حجة على مخالف قد عاصر المجمعين، لوجب إذا أجمع كلهم على قول أن لا يكون حجة.

فاذا ثبت أن خلاف الواحد والاثنين لا ينعقد معه الإجماع، فمتى روي إجماع أهل عصرٍ متقدم على قول، وروي بالتواتر أن واحداً لم يجتمع معهم، لم يكن إجماعاً. وإن روي ذلك بالآحاد، فان كان قد رُوي عنه بالتواتر الوفاقُ، لم يترك التواتر لأجل الآحاد. كما لا يعارض خبرُ واحد عن النبي ﷺ بخبر متواتر. وإن لم يكن قد روي موافقة لهم، لم يحكم بأنهم أجمعوا. لأنه لا يكفي أن يعلم موافقة ذلك الواحد لهم. فكيف إذا رويتْ عنه المخالفة؟

وحكى الشيخ أبو عبد الله عن الشيخ أبي الحسن أن الإجماع إذا ظهر في العصر، وروي عن واحد منهم بالآحاد خلافه، لم يقدح ذلك في الإجماع ذُكر ذلك، فيما روي بالآحاد، عن أبي طلحة في البرد. وإن علمنا أن اتفاق أهل العصر إلا الواحد، وعلمنا أنه كانت له حالةُ موافقة، فانْ علمنا أنه وافقهم ثم خالفهم، ثبت الإجماع. وإن علمنا أنه خالف تلك المقالة قبل أن يجتمعوا، لم يثبت الإجماع. وإن لم نعلم هذا التفصيل، فالأولى أن لا يثبت الإجماع؛ لأنه لم يؤمَن أن لا يكون إنما قال بذلك القول قبل أن يقولوا به، ثم خالفه قبل أن يتفقوا عليه. فان حكى عن بعض أهل العصر ما يحتمل أن يكون موافقة وما يحتمل أن لا يكون موافقة لهم: فان كان ظاهره الموافقة حمل عليها، وإن كان ظاهره المخالفة حمل عليها؛ وإن لم يكن له ظاهر، فذكر قاضي القضاة في «الشرح» أنه يحمل على الموافقة. لأنه لو كان مخالفاً، لقويتْ دواعيه إلى إظهار الخلاف. وليس كذلك لو كان موافقاً. لأنه يكفي في الموافقة السكوتُ وتركُ

الإنكار. ولأنه لو كان ذلك القول باطلاً، لكانوا قد اتفقوا على ترك الإنكار الصريح. وذلك لا يجوز. وذكر قاضي القضاة عن ابن الإخشيد أن قوماً قالوا: إن أهل العصر إذا حكموا بحكم، وحكى عن غيرهم من أهل الأعصار خلافه: فان كانوا كثرة، لا يجوز أن يظهروا خلاف ما يبطنوه، قدح ذلك في الإجماع. وإن جاز أن يظهروا خلاف ما يبطنونه، لم يقدح ذلك في الإجماع. وهذا باطل. لأن جواز إظهارهم خلاف ما يبطنونه لا يمنع جواز كون باطنهم موافقاً لظاهرهم. فيكون ذلك خلافاً قادحاً في الإجماع.

وأما الفصل الثاني فهو أن المجتهد من التابعين إذا حضر مع الصحابة في وقت الحادثة، فانه لا يكون قولهم حجة إذا خالفهم. وعن بعضهم: أنّه يكون حجة، وإن خالفهم. ودليل الأولين: أن أدلة الإجماع لا تتناولهم إلا معه. نحو قوله: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾[1]، وقوله ﷺ: «أمتي لا تجمع على خطأ». وجرى مجرى الحدث من الصحابة إذا كان من أهل الاجتهاد، لأن الإجماع لا ينعقد من دونه.

والمخالف يحتج بما روي أن عائشة أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف خلافه على الصحابة في بعض المسائل. والجواب: أنه يجوز أن تكون أنكرتْ عليه لأنه خالفها بعد ما اتفقتْ وكان اتفاقها سابقاً لكونه من أهل الاجتهاد. أو لم تكن المسألة من مسائل الاجتهاد. وعلى أن قولها بانفرادها ليس بحجة.

وأما الفصل الثالث فهو أن يخالف في المسألة بعض المجتهدين ممن لم يشتهر بالفتوى، كواصل بن عطاء. فانه لا يكون قول من عداه حجة. وقال بعض الناس: يكون حجة، لأن مسائل الاجتهاد يجب الرجوع فيها إلى أهل الاجتهاد. فقول غيرهم لا يؤثر في إجماعهم، كما أن قول النحاة لا يؤثر في إجماعهم. يبيّن

---

(١) سورة النساء آية ١١٥.

ذلك أنّا إذا أردنا تقويم شيء، وجب الرجوع فيه إلى أهل الخبرة بأسعار ذلك الشيء. ودليلنا أن أدلة الإجماع تتناول هذا الإنسان. نحو قوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾[1]، وقوله: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ وقوله ﷺ: «أمتي لا تجتمع على ضلال». وإنما أخرجنا العامةَ من ذلك لأنهم ليسوا بأهل الاجتهاد. وليس كذلك هذا المجتهد. وبهذا فارق النحاة. وما ذكروه من «الرجوع في التقويم إلى الخبرة بأسعار ذلك الشيء»، فهو حجة لنا. لأنا نرجع إلى من يخبر ذلك، وإن لم يكن مشتهراً بالتقويم ولا منتدباً لتقويم الأشياء. فكذلك ينبغي أن يرجع في الحوادث إلى أهل الاجتهاد، وإن لم ينتدبوا للفتوى.

وأما الفصل الرابع وهو إجماع أهل الأعصار، فعند أكثر الناس أن الحجة هي إجماع أهل الأعصار كلهم من المجتهدين في العصر الواحد. وحكي عن مالك أنه قال: إجماع أهل المدينة وحدهم حجة. وقال بعض أصحابه: إنما جعل نقْلَهم أولى من نقل غيرهم. دليلنا: أن أدلة الإجماع لا تتناولهم وحدَهم، نحو اسم «المؤمن» واسم «الامّة». ولأن الأماكن لا تؤثر في كون الأقوال حجة. وقول النبي ﷺ: «المدينة طيبة تُخرج خبثَها كما يُخرج الكيرُ خبثَ الحديد» لا يدل على أن إجماع أهلها حجة؛ وإنما هو مدحٌ لها. وليس المراد بذلك ذم كل من خرج منها، لإجماع الأمّة على أن الخروج منها غير مذموم. وكون المدينة مهبط الوحي لا يدل على أن إجماع أهلها حق. وأما كون روايتهم أولى من رواية غيرهم، فقد ذكر قاضي القضاة في «الشرح» و «الدرس» أن ذلك لا يمتنع. ولا فرق بين رواية الواحد منهم وهو بالمدينة، أو بغيرها. وإنما المراد بذلك أن تكون روايتهم بعد عصر الصحابة أولى من رواية غيرهم. لأن أهل البلد أعرف بما يجري فيه من غيرهم، وأنه يرجع الناس في معرفته إلى البقعة التي حدث فيها ذلك. لأنهم إما أن يكونوا شاهدوه، أو أخبرهم به جماعة ممن شاهدوه؛ ويمكن فيهم من كثرة المخبرين ما لا يمكن في غيرهم، بل غيرهم يرجع إليهم.

---

(١) سورة البقرة آية ١٤٣.

باب

فيما يكون الإجماع حجة فيه وما لا يكون حجة فيه

اعلم أن ما تُجمع الأمّة عليه ضربان: أحدهما لا يمكن معرفة صحة الإجماع قبل المعرفة بصحته، والآخر يمكن معرفة صحة الإجماع قبل المعرفة بصحته.

فالأول لا يصح الاحتجاج بالإجماع فيه، كالإجماع على أن الله تعالى حكيم عادل، وأن محمداً نبي. لأنه إنما يمكن أن تعرف صحة الإجماع بعد أن يعرف أن الله تعالى أو رسوله قد شهد بأن الإجماع حق. وأنهما لا يشهدان بشيء إلا وهو على ما شهدا به. وإنما يعرف ذلك إذا عُرفتْ حكمة الله تعالى، وأنه لا يفعل القبيح؛ وأن محمداً صادق ليُعلَم صدقه في إخباره أن القرآن كلام الله تعالى حتى يعلم أن ما فيه من الآيات الدالة على الإجماع من قِبل الله تعالى. فاذا كانت المعرفة بصحة الإجماع لا يمكن أن تتقدّم على المعرفة بالله وبحكمته وصدق رسوله، لم يصح الاستدلال به على ذلك، إذ من حق الدليل أن يعلمه المستدل على الوجه الذي يدل عليه قبل علمه بالمدلول.

فأما ما يمكن أن يعرف صحة الإجماع قبل المعرفة به، فهو ضربان: أحدهما من أمور الدنيا، والآخر من أمور الدين. فالأول نحو أن يجتمعوا أنه لا يجوز الحرب في موضع معين. ذكر قاضي القضاة أنه يجوز لمن بعدهم مخالفتهم في ذلك، لأن حالهم في ذلك ليست بأعظم من حال النبي ﷺ. ومعلوم أنه ﷺ لو رأى رأياً في الحرب، لساغ مراجعته فيه. وليس إجماعهم على إمامة أبي بكر من هذا القبيل، لأن ذلك من أمور الدين. وذكر في «كتاب النهاية» أنه لا يجوز مخالفتهم. لأن أدلة الإجماع منعتْ من الخلاف عليهم. ولم يفصل بين أن يكون قد اتفقوا على أمر ديني أو دنياوي. ويفارقون النبي ﷺ، لأن الذي منع من جواز الخطأ عليه هو المعجز. وذلك لا يتعلق بأمور الدنيا. وليس كذلك الأمّة. فأما أمور الدين، فانه يكون اتفاقهم حجة فيه، سواء كان عقلياً ـ نحو

رؤية الله تعالى لا في جهة، ونفي ثانٍ مثله ـ أو كان شرعياً، لأنه يمكن العلم بصحة الإجماع قبل العلم بذلك. إذ الشك في ذلك لا يخلّ بالعلم بالله تعالى وحكمته، وصدق نبيه. ولا فرق بين أن يكون القول صادراً عن اجتهاد عن أمارات، أو استدلالاً بأدلة. ولا فرق بين أن يكون قد تقدّم ذلك الإجماعَ اختلافٌ، أو لم يتقدمه اختلاف. وسنتكلم في كلا الموضعين إن شاء الله.

باب

في أن الإجماع إذا انعقد عن اجتهاد كان حجة

ذكر قاضي القضاة عن الحاكم، صاحب «المختصر»، أنه قال: إذا انعقد الاجماع لأهل العصر عن اجتهاد، جاز لمن بعدهم أن يخالفهم فيه. وعندنا أنه حجة يحرم خلافه، لقوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾[1] .فاذا اجتمعوا على الحكم بالاجتهاد، فخلافه ليس هو سبيلهم؛ فلم يجز اتّباعه.

فان قيل: إنما لم يكن سبيلهم لأنه لم يؤد الاجتهاد إليه. فاذا أدى إليه الاجتهاد، كان سبيلهم، وإن كان ذلك الاجتهاد اجتهاد غيرهم. والجواب: أن ذلك شرط، لا دليل عليه. فلم يجز إثباته. ولو جاز ما ذكروه، لجاز أن يقال فيما أجمعوا عليه عن دليل، إنه سبيلهم بشرط أن يؤدي الاستدلال إليه. وخلافه ليس هو سبيلهم إن لم يؤد الاستدلال إليه؛ فإن أدى الاستدلال إليه، كان سبيلهم، وإن كان ذلك الاستدلال استدلال غيرهم. فيبطل التعلق بالإجماع أصلاً.

فان قيل: أليس، لو اتفقوا على الحكم اجتهاداً ولم يعلم كل واحد منهم أن غيره قد وافقه، جاز لكل واحد منهم مخالفة ذلك الحكم، ولا يأثم مَن خالفه؟ فقد صار جواز مخالفة ذلك الحكم سبيلهم بأجمعهم! قيل: هذا لازم فيهم إذا أجمعوا على الحكم بالأدلة.

---

(١) سورة النساء آية ١١٥ .

والجواب في الموضعين واحد. وهو أنه إذا كانت الحال هذه، فانه إنما جوّز كل واحد منهم مخالفة قولهم بشرط كونه غير مجمع عليه ألا ترى أنه لو علم أنه مجمع عليه، لم يجز ذلك؟ فاذا علمنا أن الحكم متفق عليه، لم يجز أن نخالفهم.

فأما من قال: «إن الحق في واحد»، فانه يمنع من مخالفة قوله، سواء اتفق عليه، أو لم يتفق عليه. ويدل عليه قوله ﷺ: «أمتي لا تجتمع على خطأ». ومما اتفقوا عليه أنه لا يجوز مخالفتهم. ولقائل أن يقول: لِمَ زعمتم أنهم اجتمعوا على ذلك؟ وإذا كان في الناس من يجوّز مخالفتَهم، لم يؤمَن أن يكون في المجمعين عن اجتهاد من يجوّز مخالفتهم. فلا يصح ادّعاء الإجماع. فالمخالف يقيس القول المجمع عليه باجتهاد على المختلف فيه، بعلّة أن كل واحد منهما صادر عن اجتهاد. والجواب: أن العلة في الأصل أنه قول لم يقترن به دليل مقطوع به. وليس كذلك ما اجتمع عليه، ثم تعارضهم فيقيس المسألة على ما اتفقوا عليه مما ليس من مسائل الاجتهاد، بعلة أن كل واحد منهما قول متفق عليه.

باب
في الاتفاق بعد الاختلاف وبعد الاتفاق، وفي الاختلاف بعد الاتفاق

اعلم أن أهل العصر إذا اتفقوا على حكم من الأحكام، فانه يجوز أن يتفق من بعدهم على متابعتهم ـ وهو الواجب عليهم ـ ويجوز أن يخالفهم بعض أهل العصر الثاني، ولا يحلّ ذلك لهم، لأنه لا يستحيل من بعض الامة أن يعدل عن الحق. ولا يجوز أن يتفق أهل العصر الثاني على مخالفتهم.

وحكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي عبد الله أنه قال: إنما لم يجز أن يتفقوا على مخالفتهم، لأن أهل العصر الأول أجمعوا على أنه لا يجوز أن يقع الإجماع من بعدُ على مخالفتهم. ولو لم يُجمعوا على ذلك، لجاز أن يتفقوا على مخالفتهم. ويكون الإجماع الثاني في حكم الناسخ للأول. وحكي عن الشيخ أبي علي أنه قال:

لو جاز ذلك، لجاز أن يخالفهم رجل واحد، ولجاز أن ينضم إليه غيره، إلى أن يتفق أهل العصر الثاني على خلاف قول الأولين. وقوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾[1] يمنع من أن يتبع أهلُ العصر الثاني غيرَ سبيلهم. ولأن المسألة إن لم تكن من مسائل الاجتهاد، فخلاف ما اجتمع عليه أهل العصر الأول فيها ضلالة. والامة لا تجتمع على ضلالة. فأما إذا اختلف أهل العصر في المسألة على قولين، فانه يجوز أن يتفق مَن بعدهم على أحدهما. فاذا اتفقوا، كان صواباً وحجة محرّمة للاخذ بالقول الآخر.

وفي كلا الموضعين اختلاف. أما جواز اتفاق من بعدهم على أحد القولين، فقد منع منه قوم ظناً منهم أن اختلاف من تقدم، في ضمنه الإجماع على جواز الأخذ بكل واحد من القولين على الاطلاق. فأدخلوا في الإجماع ما ليس منه. وهذا سنذكره عند الكلام فيما ألحق بالإجماع وليس هو منه. وأما إذا اتفقوا على أحد القولين، فقد حكى قاضي القضاة في «العمد» عن بعض المتكلمين، وبعض أصحاب أبي حنيفة والشافعي أنه لا يكون حجة في تحريك القول الآخر. وحكي عن شيخنا أبي عبد الله، وأبي الحسن، وبعض أصحاب الشافعي أنه يكون حجة في تحريم القول الآخر. وذكر في «الشرح» أن الناس اختلفوا في ذلك. فمنهم من جعل ذلك محرّماً للخلاف على كل حال. ومنهم من لم يجعله محرماً للخلاف على كل حال؛ ولم يفصل بين الصحابة والتابعين. ومنهم من جعله محرماً للخلاف في حال دون حال. والحال التي يحرم فيها الخلاف هي أن يكون المتفقون على أحد القولين في المسألة هم الذين اختلفوا فيها، سواء كان ذلك عصر الصحابة أو غيرهم. والحال التي لا يكون اتفاقهم معها حجة مزيلة للخلاف هي أن يختلف أهل عصر، ويتفق مَن بعدهم على أحد قوليهم.

والدليل على أن الاتفاق يحرّم الاختلاف على جميع الأحوال، قوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ ، وقوله: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾[2].

(١) سورة النساء آية ١١٥ . (٢) سورة البقرة آية ١٤٣ .

وقد بيّنا أن ذلك يتناول كل عصر. ولم يفصل في تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين بين أن يكون قد تقدّم اختلاف، أو لم يتقدم.

واستدل قاضي القضاة بقوله ﷺ: «أمتي لا تجتمع على خطأ». فيجب كون ما اتفق عليه أهل العصر الثاني غير خطأ.

فان قيل: ليس هو خطأ، وليس يحرم بعدهم أن يخالفهم! قيل: قد أجمعوا على أنه لا يجوز أن يخالفهم. ولقائل أن يقول: إنه لا يمكن ادعاء الإجماع على ذلك. لأن الأمّة مختلفة في اتفاق أهل العصر على أحد القولين: هل يجوز مخالفته أم لا؟

واستدل أيضاً بأن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه. وكذلك إذا اختلفت الصحابة ثم اتفقت. فيجب مثله في التابعين إذا اتفقوا بعد اختلاف الصحابة. ولقائل أن يقول: إن أوجبتم ذلك لدخول اتفاقهم تحت أدلة الإجماع، فذلك رجوع إلى الأدلة المتقدمة. وإن أوجبتم ذلك بالقياس فما العلة الجامعة؟ فان قلتم: العلة في ذلك أنه إجماع. قيل لكم: ليست هذه علة معلومة. والأصل في الجماعة أنه يجوز اتفاقها على الخطأ. وإنما امتنعنا من ذلك للأدلة. فيجب اعتبارها، دون القياس لأنه لا يظفر في ذلك بعلة معلومة. وليس لكم أن تجعلوا العلة في الأصل كونه إجماعاً، بأولى من أن نجعلها كونه إجماعاً مبتدأ. على أنه قد حكى قاضي القضاة في «الدرس» أن قوماً قالوا: إن اتفاق الصحابة بعد اختلافها لا يحرّم الخلاف.

واحتج المخالف بأمور:

منها قوله تعالى: ﴿... فان تنازعتم في شيء فرُدوه إلى الله والرسول...﴾[1] فشرطَ التنازعَ في وجوب الرد. والتنازع قد حصل. وليس يخرج بالاتفاق الواقع

(١) سورة النساء آية ٥٩.

من أن يكون قد تقدم حصوله؛ فوجب الرد. والجواب: أن الرد إلى الإجماع والتعلق به ردٌ إلى الله والرسول. كما أن الأخذ بكتاب الله بحكم القياس رد إلى الكتاب والسنة. وأيضاً فأهل العصر الثاني إذا اتفقوا، ولم يكونوا متنازعين. فلم يجب عليهم الرد على قول من يستدل بهذه الآية على صحة الإجماع.

ومنها قولهم: إن في ضمن اختلاف أهل العصر في المسألة على قولين، اتفاق منهم على جواز الأخذ بكل واحد منهما في كل حال. لأنه لا يختص حالاً دون حال. فلو كان اتفاق مَن بعدهم على أحد القولين محرماً للأخذ بالقول الآخر، لم يخلُ إما أن يكشف عن تحريمه في المستقبل، فيكون نسخاً، وذلك لا يكون بعد انقطاع الوحي؛ وإما أن يكشف عن تحريمه في الماضي والمستقبل، فيدل على خطأ من تقدّمه. وذلك لا يجوز. وهذا هو معنى قولهم: لو حرّم الخلافَ في المستقبل، لحرمه في الماضي. والجواب: أن القائلين بأن «الحقّ في واحد» لا يجوز أن يحتجوا بهذا الكلام. لأن عندهم أن المجتهد لا يجوز أن يأخذ بكل واحد من القولين. وإنما يجب عليه أن يأخذ بالحق منهما. والعامي إنما يجوز له أن يقلّد من يفتيه. فاذا أجمعوا على أحدهما، لم يجد من يفتيه بالآخر. فيقال: قد حرم عليه الأخذ به بعد أن كان حلالاً. وأما القائلون بأن «كل مجتهد مصيب»، فجوابنا لهم، إن احتجوا بذلك هو: أن المختلفينَ في المسألة إنما سوغوا الأخذ بكل واحد منهما. لأن المسألة مختلف فيها. وهي من مسائل الاجتهاد. و يبيّن ذلك أنهم لو سُئلوا عن جواز الأخذ بكل واحد منهما، لعلّلوا بذلك. فعلى هذا المستدل أن يبيّن أن المسألة بعد الاتفاق هي من مسائل الاجتهاد. وأما نحن، فاذا بيّنا أنهم إذا اتفقوا عليها، فقد تناولهم أدلة الإجماع، وحرم خلافهم، عَلمنا أن الشرط المجوّز للأخذ بكل واحد من القولين قد زال. فزال حكمه. ولا يسمى ذلك نسخاً. لأن الحكم إذا وقف على شرط يعلم زواله وثبوته لا بالشرع، فانه لا يكون زواله بزوال شرطه نسخاً. ألا ترى أن زوال وجوب الصيام بدخول الليل لا يكون نسخاً؟ فان قيل: لستم، بأن تجعلوا اجتماع المختلفين على جواز الأخذ بكل واحد من القولين مشروطاً بثبوت الاختلاف، بأولى من أن نجعل نحن كون

الاتفاق حجة، مشروطاً بنفي تقدّم الخلاف! قيل: ما ذكرناه أولى، لأنّا قد بيّنا أن المختلفين سوغوا الأخذ بكل واحد من القولين بالشرط الذي ذكرناه. فكان الأولى ما قلناه. على أن ما ذكروه ينتقض عليهم باجماع أهل العصر بعد النظر والفحص الطويل. لأن ذلك اتفاق منهم على جواز التوقف في المسألة. ولا يسوغ بعد اتفاقهم التوقف فيها. وينتقض على قول بعضهم: إن الصحابة إذا اتفقت بعد ما اختلفتْ، حرم الأخذ بالقول الآخر. ثم يقال لهم: إذا لم تجعلوا اتفاقَ أهل العصر الثاني حجة، مع أنه اتفاق صريح، فهلا قلتم: إن اتفاق أهل العصر الأول على جواز الأخذ بكل واحد من القولين ليس بحجة في جواز الأخذ به؟ مع أنه اتفاق ليس بصريح. وهو مع ذلك مبني على القول بأن «كل مجتهد مصيب».

ومنها قولهم: لو كان قولهم إذا اتفقوا بعد الاختلاف حجة، لكان قول إحدى الطائفتين حجة إذا ماتت الطائفة الأخرى. وفي ذلك كون قولهم حجة بالموت. والجواب: أنّا نتبيّن لموت إحدى الطائفتين أن قول الأخرى حجة لدخول تحت أدلة الإجماع، لا أن الموت يوجب كون قولهم حجة. على أن مسألتنا، جميع المختلفين قالوا باحد القولين. وليس كذلك إذا ماتت إحدى الطائفتين.

ومنها قولهم: لو كان اتفاق أهل العصر الثاني حجة، لكانوا قد صاروا إليه بدليل وحجة. ولو كان كذلك، لما خفي على الصحابة. والجواب: أنه لا يجوز أن يخفى هذا ومثله على جميعهم. فأما أن يخفى على بعضهم، فيجوز. لأن بعضهم ليس بحجة.

باب

في انقراض العصر هل هو شرط في كون الإجماع حجة؟

اعلم أن كثيراً من الناس لم يعتبروا انقراض العصر أصلاً. واعتبره بعضهم. واختلف هؤلاء. فقال بعضهم: هو طريق إلى انعقاد الإجماع. وسيجيء القول

فيه. ومنهم من جعله شرطاً في كون الإجماع حجة. وجوّز لبعض المجمعين أن يخالف قوله.

ودليل الأولين قوله تعالى: ﴿... ويتبع غير سبيل المؤمنين...﴾[1]، وقوله: ﴿كنتم خير أمّة أُخرجت للناس...﴾[2]، وقوله: ﴿وكذلك جعلناكم أمّة وسطاً لتكونوا شهداء...﴾[3]، وقوله ﷺ: «أمتي لا تجتمع على ضلال». وكل ذلك يوجب الرجوع إلى الإجماع. ولا يفرق بين انقراض العصر ونفي انقراضه.

دليل: ليس يخلو إما أن تكون الحجة هي انقراض العصر، أو اتفاقهم بشرط انقراض العصر، أو اتفاقهم فقط. والأول يقتضي أن يكون العصر لو انقرض من دون اتفاقهم أن يكون حجة. والثاني يقتضي أن يكون لموتهم تأثير في كون قولهم حجة. وذلك لا يجوز، كما لا يكون لموت النبي ﷺ تأثير في كون قوله حجة.

ولقائل أن يقول: أليس موت النبي لا يصير معه قوله حجة؟ والامة عندكم إذا اختلفت في المسألة على فرقتين، ثم ماتت إحداهما، كان قول الأخرى حجة. ففارقت الأمّة النبي عليه السلام في ذلك! فهلا جاز أن تفترقا في الوجه الآخر؟

دليل آخر: لو اعتبرنا انقراض العصر، لم ينعقد الإجماع. لأنه قد حدث من التابعين في زمن الصحابة قوم من أهل الاجتهاد. وذلك يجوّز مخالفتهم لهم. لأن العصر ما انقرض. ويجب اعتبار انقراض عصر التابعين. ومعلوم أنه لم ينقرض عصرهم إلا بعد أن حدث من تابعيهم مَن هو من أهل الاجتهاد! فجاز أن يخالفوهم. ويعتبر انقراض عصرهم. ثم كذلك القول في كل عصر!

ولقائل أن يقول: إنه لا يمتنع أن يكون المعتبر هو انقراض عصر مَن كان

---

(١) سورة النساء آية ١١٥ . (٢) سورة آل عمران آية ١١٠ . (٣) سورة البقرة آية ١٤٣ .

مجتهداً عند حدوث الحادثة، لا من يتجدد بعد ذلك. فلا يلزم اعتبار عصر التابعين إذا حدث فيهم مجتهد بعد حدوث الحادثة.

واحتج المخالف بأشياء:

منها أن علياً عليه السلام سئل عن بيع أمهات الأولاد. فقال: « كان رأيي ورأي عمر أن لا يُبَعن. ثم رأيت بيعهن ». فقال له عبيدة السلماني: « رأيك مع الجماعة أحب إليّ من رأيك وحدك ». فدل على أنه كان الإجماع قد سبق. والجواب: أنه قد روي أن جابر بن عبد الله كان يرى في زمن عمر جواز بيعهن. فلم يكن الإجماع قد انعقد. وقول عبيدة السلماني: « رأيك مع الجماعة أحب إليّ من رأيك وحدك » يدل على أنه قد كان على قول عمر جماعة. وليس قول كل جماعة هو إجماع. وإنما اختار أن ينضم قول علي إلى قول عمر، لأنه رجح قول الأكثر على قول الأقل.

ومنها أن أبا بكر الصديق كان يرى التسوية في القسمة؛ ولم يخالفه أحد من الصحابة. ثم خالفه عمر لما صار الأمر إليه. ففضّل في القسمة؛ ولم ينكر عليه السلف. والجواب: أن عمر رضي الله عنه قد كان خالفه في زمانه وناظره، فقال له: « أتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه كمن دخل في الاسلام كرهاً؟ » فقال: « إنما عملوا لله. وإنما أجورهم على الله. وإنما الدنيا بلاغ ». ولم يرو أن عمر رجع إلى قول أبي بكر. فلا يمتنع أنه كان يرى التفضيل. فلما صار الأمر إليه فضّل.

ومنها قولهم: إن الإجماع لا يستقر قبل انقراض العصر. لأن الناس يكونون في حال تأمل وفحص. فوجب وقوعه على انقراض العصر. والجواب: إن أرادوا بنفي الاستقرار نفي كونه حجة، فذلك نفس المسألة. وإن أرادوا أنه لا ينعقد، فهو خارج عما نحن بسبيله. لأنّا إنما تكلمنا على من قال: « إنه ينعقد ولا يكون حجة ». على أن الفصل بين حال التأمل، وحال القطع على الشيء، لا يفتقر إلى

انقراض العصر. لأنّا نفصل بين الناظر المتأمل المتوقف، وبين القاطع المناضل. لأن الإنسان إذا أخبر عن نفسه أنه معتقد للشيء فهو بخلاف أن يخبر عن نفسه أنه متأمل متوقف.

باب
فيما أخرج من الإجماع وهو منه

إعلم أن أهل العصر إذا اختلفوا في المسألة على قولين متنافيين، فإنه يتضمن اتفاقهم على تخطئة ما سواهما؛ فلا يجوز لمن بعدهم إحداث قول آخر. وحكي عن بعض أهل الظاهر أنه لم يجعل ذلك اتفاقاً على تخطئة ما سواهما؛ فأجاز لمن بعدهم إحداث قول آخر ثالث. والقول في ذلك فرع على إمكان إحداث قول ثالث. فيجب بيانه أولاً:

فنقول: إن القولين المتنافيين في المسألة لا يمكن أن يكون بينهما قول ثالث إلا أن يكون فيه بعض الموافقة لكل واحد من القولين أو لأحدهما. مثاله أن يقول بعض الأمة: « النية واجبة في الطهارات كلها ». ويقول الباقون: « ليست بواجبة في شيء من الطهارات ». فيمكن أن يقول قائل: « هي واجبة في بعض الطهارات دون بعض ». ومثاله أيضاً أن يقول بعض الأمّة: « النية واجبة في كل طهارة ». ويقول بعضهم: « هي واجبة في بعض الطهارات دون بعض ». فيمكن أن يقول قائل: « ليست بواجبة في شيء من الطهارات ». ومثاله أيضاً قول بعض الأمّة: « الجدّ يرث جميع المال مع الأخ ». وفي قول الباقين: « يقاسم الأخَ ». فيمكن أن يقول قائل: « لا يرث شيئاً أصلاً مع الأخ » فيكون قد وافق من قال: « يقاسم الأخَ » بعض الموافقة، لأنهما قد اشتركا في أن منعا الجد من بعض المال.

واحتج من أجاز إحداث قول ثالث بأن الممنوع منه هو مخالفة الإجماع. وليس مع هذا الإختلاف إجماع. ولأنه روي عن ابن سيرين أنه قال في امرأة وأبوين: « إن للأم ثُلث جميع المال، وأن لها ثُلث ما يبقى في زوج وأبوين ».

ففصل بين المسألتين. ولم ينكرَ عليه، مع أن الصحابة رضي الله عنها لم تفصل بينهما، بل قال بعضهم في المسألتين: « لها ثُلث ما بقي »، وقال آخرون: « لها ثلث جميع المال». وقال سفيان الثوري: « إن الأكل ناسياً لا يُفطر، والجماع ناسياً يفطر». ومن تقدّمه، منهم من فطّر بهما، ومنهم من لم يفطّر بهما. وهذا الاحتجاج من المخالف يدل على أنه أجاز إحداث قول ثالث في المسألتين، لا في مسألة واحدة.

واحتجّ قاضي القضاة للمنع من إحداث قول ثالث، بأن الأمّة أجمعت على المنع من ذلك، كما أجمعت على المنع من إحداث قول يخالف الإجماع المصرّح، والاتفاق على ذلك سابق. ألا تراهم منعوا من إحداث قول آخر في الجد مع الأخ، حتى يقال: « المال كله للأخ »؟ قال: ولنا أن ندّعي الإجماع في ذلك مطلقاً، ولنا أن ندّعيه في الجد خاصة. ونحمل عليه غيره فنقول: إنما منعوا من ذلك في الجد، لأنه إحداث قول آخر لم يقل به أحد من الأمّة، لأنه لا وجه له يمكن أن يعلّل فيه إلا بما ذكرناه. إذ لا يمكن أن يقال: إنما لم يجز أن يقال: « المال كله للأخ »، لأنه لا أمارة لذلك. لأن الأمارة على ذلك إن لم تكن أقوى من الأمارة الدالة على أن المال كله للجد، لم تكنْ أضعف منها.

ولقائل أن يقول: لا اسلّم أن في المنع من إحداث قول ثالث إجماعاً سابقاً. ولا سبيل لكم إلى العلم بذلك. فأما مسألة الجد، فلا يجوز تجديد قول آخر فيها؛ ليس لأنهم أجمعوا على المنع من ذلك، بل لأن القول بأن « المال كله للأخ » يتضمن ما أجمعوا على خلافه.

واحتجوا أيضاً بأن الأمّة إذا اختلفت على قولين، فقد أجمعتْ في المعنى على المنع من إحداث قول ثالث. لأن كل طائفة تحرم الأخذ إلا بما قالته أو قاله مخالفها فقط. فجواز إحداث قول ثالث يقتضي جواز الأخذ به، وقد منعوا منه.

ولقائل أن يقول: إنما حظروا الأخذ إلا بما قالوه، بشرط أن لا يؤدي

اجتهاد غيرهم إلى إحداث قول ثالث، كما يقولون: إنهم سوغوا الأخذ بكل واحد من القولين بشرط أن لايقع الإتفاق على أحدهما. فخرج المسألة من مسائل الاجتهاد. فينبغي أن يقال: إن كان اختلافهم على قولين هو في مسألتين، فالقول في ذلك يأتي. نحو أن يقول بعضهم: «كل طهارة تحتاج إلى نيّة»، ويقول الباقون: «ليس شيء من الطهارات يحتاج إلى نيّة»، فيقول قائل آخر: «بعضها تحتاج إلى النية دون بعض». وإن كان اختلافهم في مسألة واحدة، نحو مسألة الجد مع الأخ، لم يجز إحداث قول ثالث - لأنه مخالف لصريح إجماعهم - كالقول بأن المال كله للأخ. لأن في ذلك سلب المال كله عن الجد. والمختلفون في مسألة الجد قد اتفقوا على أن للجد قسطاً من المال: من قال منهم إنه «أحق بجميع المال»، ومن قال إنه «يقاسم الإخوةَ». وهذا الوجه يفسد قولهم: إن الممنوع منه هو مخالفة الإجماع؛ ولا إجماع مع الإختلاف. لأنّا قد بيّنّا أن إحداث قول ثالث، فيه خلاف لما أجمعوا عليه. وأما المحكى عن ابن سيرين والثوري، فليس هو من هذه المسألة، بل من مسألة أخرى: وهي التفرقة بين ما أجمعوا على أنه لا فرق بينهما.

واحتجاج أهل الظاهر بقول ابن سيرين والثوري يدل على أنهم جوّزوا إحداث قول ثالث في هذه المسائل وأشباهها، دون ما ذكرناه من مسألة الجد وأمثالها. وسنذكر الآن القول في التفرقة بين المسألتين وفي غيرهما مما أُلحق بالإجماع وليس منه، بعون الله.

باب
في أهل العصر إذا لم يفصلوا بين مسألتين، هل لمن بعدهم أن يفصل بينهما أم لا؟

اعلم أنهم إذا لم يفصلوا بينهما، فذلك ضربان: أحدهما أن يقولوا: لا فصل بين هاتين المسألتين في كل الأحكام، أو في الحكم الفلاني. والآخر أن لا ينصّوا

على ذلك، لكن لا يكون فيهم من فرّق بينهما في الحكم. فالأول لا يجوز لأحد أن يفصل بينهما، لأن الفصل بينهما خلاف لما نصّوا عليه واعتقدوه. ولأن قولهم: «لا فصل بينهما»، ظاهره يقتضي أنهما قد اشتركا فيما يقتضي الحكم من غير وجه يفرّق بينهما. فمن فصل بينهما فقد خالفهم في ذلك.

وهذا الضرب ينقسم أقساماً ثلاثة: أحدها أن يروى اتفاق الأمة على حكم المسألتين، نحو أن يحكموا فيهما بالتحريم أو بالتحليل. والآخر أن يروى اختلاف الأمّة فيهما، فيحكى عن طائفة أنها حكمتْ فيهما بالتحريم؛ وعن الباقين أنهم حكموا فيهما بالإباحة. والآخر أن لا يروى لنا عنهم اختلاف في المسألتين، ولا اتفاق. فمتى كان كذلك، ودل الدليل في إحدى المسألتين، على تحريم أو إباحة، وجب أن يحكم في المسألة الأخرى بذلك؛ ولا يفرّق بينهما.

فأما إذا لم ينصّوا على أنه لا فصل بينهما، بل لا يكون فيهم مَن فرّق بينهما، نحو أن يحكم بعض الأمّة في كلا المسألتين بحكم، ويحكم الباقون فيهما بنقيضه. وذلك ضربان: أحدهما أن يشيروا إلى حكم واحد فيثبته أحد الفريقين في المسألتين، وينفيه الآخرون عنهما. نحو أن يحرّم شطر الأمة كلا المسألتين، ويبيحها الباقون، والضرب الآخر أن يشيروا فيهما إلى حكمين مختلفين. نحو أن يوجب بعض الأمة النية في الوضوء، ولا يجعل الصوم من شرط الاعتكاف؛ ولا يوجب الباقون النية في الوضوء، ويجعلون الصوم من شرط الاعتكاف.

أما القسم الأول، فذكر قاضي القضاة في «الدرس» و«الشرح» أنه إن كان المعلوم أن طريقة الحكم في المسألتين واحدة، لا يجوز كونها متغايرة. فذلك جار مجرى أن يقولوا: لا فصل بينهما. لأنّا نعلم أنهم قد اعتقدوا أنه لا يفرق بينهما، وأنه قد نظمهما طريقة واحدة. ومن فصّل بينهما، فقد خالف ما اعتقدوه من ذلك فأما إن جاز أن لا تكون الطريقة في المسألتين واحدة، وأنهم سوّوا بينهما لطريقين، فإنه يجوز لمن بعدهم أن يفرّق بينهما، فيحرّم إحدى المسألتين ويبيح الأخرى، فيوافق في كل قول أحدَ الفريقين. لأنه بذلك لا يكون مخالفاً لما

أجمعوا عليه، لا في حكم ولا في تعليل. لأنّا قد بينّا أن العلة يجوز أن لا تكون واحدة. ولأنه لو كان إذا قال بعض الأمة بتحريم مسألتين متباينتين في العلة، وقال الباقون بإباحتها ـ قد أجمعوا على أن لا فصل بينهما ـ لوجب، إذا حرّم بعضهم إحدى مسألتين متباينتين وأباح اخرى، وحرّم الباقون ما أباحه هؤلاء وأباحوا ما حظروه، أن يكونوا قد أجمعوا على أن بينهّما فرقاً. فلا يجوز لأحد أن يحرّمها معاً، أو يبيحها معاً. ولو لم يجز ذلك، لوجب على مَن وافق الشافعي في مسألة أن يوافقه في جميع مذهبه، ويسقط عنه الاجتهاد. والأمّة مجمعة على خلاف ذلك. وما حكى عن ابن سيرين من أنه فرّق بين «زوج وأبوين» و«امرأة وأبوين»، وأن الثوري فرّق بين «جماع الصائم ناسياً» وبين «أكله ناسياً»، فإن كانت طريقة المسألتين اللتين فَرّقا بينهما متغايرة، فما فعلاه جائز؛ وإلا لم يجز. على أن ابن سيرين قد عاصر بعض الصحابة. فلا يمتنع أن يكون حاضراً حين اختلفوا في «زوج وأبوين» و«امرأة وأبوين».

وذكر قاضي القضاة في «العمد» أنه لا يجوز الفصل بين المسألتين. ولم يفصل هذا التفصيل. ذكر ذلك في أن الأمّة لا يجوز أن تخطىء في مسألتين. وذكر في شرح هذا الباب أمثلة احتج بها.

فمنها أن يعقد شطرُ الأمّة لرجل الإمامة، ويسكت الباقون. فلو لم يكن ذلك الرجل مستحقاً للإمامة، لكان العاقدون قد أخطأوا بالعقد، والباقون قد أخطأوا بالسكوت. ولقائل أن يقول: إن تلك مسألة واحدة: وهي إمامة ذلك الشخص. والكل قد رضوا بها، وأجمعوا على ترك إنكار العقد له من غير مانع. فلو كان خطأ، لما أجمعوا على ترك إنكاره.

ومنها أن يتفق نصف الأمّة على مذهب المرجئة في غفران ما دون الشرك من كبير وصغير، ويتفق الباقون على مذهب الخوارج في المنع من غفران جميع المعاصي. وهذا الاتفاق على الخطأ في مسألتين. ولقائل أن يقول: إن ذلك خطأ في مسألة واحدة لأن القائلين بهذين القولين متفقون على أن الصغيرة لا يجب

سقوط عقابها، لأن المرجىء يقول: إن غفرانها بفضل؛ وجوّز عقاب فاعلها. والخارجي لم يوجب سقوط عقابها؛ فقد اتفقوا على الباطل: وهو أن عقابها لا يجب سقوطه.

ومنها أن يتفق نصف الأمة على أن العبد يرث، والقاتل لا يرث؛ ويتفق الباقون على عكس ذلك: على أن العبد لا يرث، والقاتل يرث؛ فيكونوا قد اتفقوا على الخطأ في إرث العبد والقاتل، إذ الصواب أنهما جميعاً لا يرثان. والنبي ﷺ منع من اجتماعهم على الخطأ، سواء كان ذلك في مسألة واحدة أو في مسألتين. ولقائل أن يقول: إنه كان لا يمتنع أن تختلف الأمة في القاتل والعبد على ما ذكرتموه، لأن الخطأ إما أن يكون هو القول بإرث العبد أو بإرث القاتل أو بإرثهما جميعاً. ولم يقع الاتفاق على إرث أحدهما على انفراده، ولا على إرثهما جميعاً. لأن كل واحد من الأمة لم يقل بإرثهما جميعاً. فيثبت أن «اتفاق نصف الأمة على الخطأ في مسألة»، «واتفاق النصف الآخر على الخطأ في مسألة أخرى»، لا يفيد اتفاق جميعهم على الخطأ.

واحتجوا أيضاً بأن الأمّة إذا حرّم نصفُها كلا مسألتين، وأباحها الآخرون، فقد اتفقوا على أن لا فصل بينهما. وإن لم ينصّوا على ذلك. وليس يقدح في وقوع الاتفاق على ذلك أن تكون أدلتهم مختلفة. وإذا كان كذلك، دخل ذلك تحت أدلة الإجماع. والجواب: أن قول هذا المحتج: «إن الأمّة قد اعتقدت أنه لا فرق بين المسألتين»، يفهم منه أمور:

منها أنهم اعتقدوا أن بينهما تعلقاً واشتراكاً يقتضي التسوية في الحكم، وأنه ليس بينهما ما يقتضي التفرقة في الحكم. وهذا باطل، لأنه لا يجوز أن يتفقوا على ذلك في مسألتين قد فرضنا أنه لا تعلق بينهما.

ومنها أن يكونوا قد نصّوا على أنه لا فرق بينهما. وهذا باطل، لأن كلامنا مفروض في أنهم لم ينصوا على ذلك.

ومنها أن يكونوا قد اتفقوا على استواء المسألتين في الحكم في الجملة، وإن

افترقوا في تفصيله. ولا يمكن أن يقال ذلك هاهنا. لأنه إنما يقال: «اتفقوا على استواء حكم المسألتين في الجملة» إذا دل الدليل على أن حكم المسألتين حكم واحد: إما التحريم وإما التحليل. ثم يحتاجون إلى أن ينظروا في حكمها على التفصيل. وإنما يدل الدليل على ذلك من حال المسألتين إذا كان بينهما تعلق يقتضي ذلك. وكلامنا في مسألتين لا تعلق بينهما. وما هذا سبيله، لا يعتقد فيهما أنه لا فرق بينهما. يبيّن ذلك أن شطر الأمة إذا أوجب النية في الوضوء لدليل، وأوجب غسل النجاسة لدليل آخر، فإنه لا يقال: «إنهم قد اعتقدوا أنه لا يجوز افتراقهما في الوجوب»، بل عندهم: «أنه يجوز أن تدل الدلالة على وجوب أحدهما، دون الآخر». وإنما اتفق إن دل على وجوب هذا دليل، و على وجوب ذلك دليل، فكذلك لو دل دليل على وجوب النية في الوضوء، ودل دليل آخر على نفي وجوب غسل النجاسة، لم يجز أن يقال: «قد وجب افتراقهما، وأن الأمة أجمعت على وجوب افتراقهما». لأن المعقول من ذلك ثبوت تعلق يقتضي وجوب افتراقهما، لا أنه اتفق إن دل على وجوب أحدهما دليل، وعلى نفي وجوب الآخر دليل آخر. ولو وجب أن يفرق بينهما، لوجب على من أدّاه اجتهاده إلى قول الشافعي في مسألة أن يوافقه في جميع مسائله، وإن لم يكن بينهما تعلق. وإذا لم يكن من الأمّة بأجمعها، فيما نحن بسبيله، اتفاق على حكم ولا على علة، لم يدخل ما ذكروه تحت أدلة الإجماع. ولو دخل تحت قوله ﷺ: «أمتي لا تجتمع على خطأ»، لدل ذلك على أن ما قالوه ليس بخطأ. ولا يدل على أن الفرق بينهما خطأ إذا أدّى إليه اجتهاد مجتهد، على قول من قال إن «كل مجتهد مصيب».

واحتج أيضاً بأن الأمّة إذا اختلفت على قولين في مسألتين فقد أوجبت كل طائفة منها على غيرها أن تقول بقولها أو بقول الطائفة الأخرى، وحظرت ما سوى ذلك. وذلك يمنع من إحداث قول مفرّق بين المسألتين. والجواب: أنهم إنما أوجبوا ذلك بشرط أن لا يفرق بعض المجتهدين بين المسألتين. فلا نسلم أنهم

حظروا ذلك إلا بهذا الشرط، كما أنهم جوّزوا الأخذ بكل واحد من القولين بشرط أن لا يقع الاتفاق على أحد القولين.

فأما القسم الثاني، وهو إذا أشارت الأمّة إلى حكمين متباينين في مسألتين ـ كما ذكرناه في إيجاب النية في الطهارة، وجعْل الصوم شرطاً في الاعتكاف ـ فإنه إن جاز أن يكون بينهما فرق يذهب إليه مجتهد، جازت التفرقة بينهما؛ وإن لم يجز أن يكون بينهما فرق بل كان ينظمهما طريقة واحدة تقتضي فيها الحكمين المتباينين على بُعد ذلك، لم يجز أن يخالف بين حكميهما، بل الواجب أن يقال فيهما ما قالوه.

باب

في أهل العصر إذا تأولوا الآية بتأويل، أو استدلوا على المسألة بدليل، أو اعتلوا فيها بعلة هل يجوز لمن بعدهم إحداث تأويل أو دليل أو علة غير ما ذكروه أم لا؟

إعلم أن الإنسان إذا استدل بطريقة على حكم من الأحكام أو على فساد شبهة، ـ أمارةً كانت تلك الطريقة أو دلالة ـ فإنه إما أن يكون أهل العصر الأول قد نصّوا على فساد تلك الطريقة، أو على صحتها، أو لم ينصّوا على صحتها ولا على فسادها. فإن نصّوا على فسادها أو على صحتها، فهو على ما نصوا عليه. وإن لم ينصوا على ذلك، لم يمتنع صحة تلك الطريقة، إلا أن يكون في صحتها إبطال حكم أجمعوا عليه. والدليل على ما قلناه أن الناس في كل عصر يستخرجون أدلة وعللاً، ولا ينكَر عليهم. فكان ذلك إجماعاً. ولأنه لو لم يجز ذلك، لكان، إما أن لا يجوز لأنه مخالف للإجماع المتقدم. ومعلوم أن الأمة لم تحكم بفساد الدليل الثاني نصاً، ولا حكْمها بصحة دليلها يقتضي فساد غيره. إذ لا يمتنع أن يكون على المذهب الواحد أكثر من دليل واحد.

ويمكن مَن منع من ذلك أن يستدل بأشياء:

منها قوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾[1] والدليل الثاني غير «سبيل المؤمنين». فالوعيد لاحق بمن اتبعه. والجواب: أن قوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾[2] خرج مخرج الذم لمن اتبع غير سبيلهم. فالمفهوم منه من اتبع ما نفاه المؤمنون وحكموا بإبطاله، دون ما لم يحكموا بفساده. بل لو اتفق لهم، لجاز أن يقولوا به. ألا ترى أنه لو لم تحدث المسألة في العصر الأول وحدثت في العصر الثاني، جاز أن يقول أهل العصر الثاني فيها قولاً؟ ولا يقال: إن ذلك «اتباع غير سبيل المؤمنين» ممن تقدم، لما لم يكونوا قد نفوه وحكموا بإبطاله.

ومنها أن قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمّةٍ أُخرِجَتْ للنّاسِ تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾[3] يدل على أنهم يأمرون بكل معروف، لأجل لام الجنس. فلو كان الدليل الثاني معروفاً، لأمروا به. والجواب: أن قوله: «وتنهون عن المنكر» يقتضي أيضاً أن ينهوا عن كل منكر. فلو كان الدليل الثاني باطلاً، لكان منكراً، ولنَهوا عنه؛ فلَنا في الظاهر مثل ما لهم.

ومنها أن قوله ﷺ: «أمتي لا تجتمع على خطأ» يدل على أن ما ذهبوا عنه ليس بخطأ. وقد ذهبوا على الدليل الثاني؛ فلم يكن ذهابهم عنه خطأ. وإذا لم يكن خطأ، لم يكن ما ذهبوا عنه دليلاً. والجواب: إن أردتم بقولكم: «ذهبوا عن الدليل الثاني» أنهم حكموا بفساده، لم يوجد ذلك في مسألتنا. وإن أردتم أنهم لم ينصّوا على أنه دليل، أو لم يستدلوا به، فذلك صحيح. وتركهم الاستدلال به، والنصَّ على كونه دليلاً ليس بخطأ؛ ولا يجب من ذلك فساد الدليل. لأنه إنما كان تركهم الاستدلال به غير خطأ، لاستغنائهم بدليلهم عنه.

ومنها قولهم: إنه لو جاز أن يذهب على أهل العصر الأول الدليل الثاني، جاز أن يوحي الله تعالى إلى نبيه ﷺ دليلين على حكم واحد، فيسنّ النبي ﷺ ذلك الحكم لأجل أحد الدليلين دون الآخر. والجواب: أن يقال لهم: قد

---

(١) سورة النساء آية ١١٥ . (٢) سورة النساء آية ١١٥ . (٣) سورة آل عمران آية ١١٠ .

جمعتم بين الأمرين بغير علة. وأيضاً: فإن أوحى الله تعالى إلى نبيه بأحد الدليلين فيسنّ الحكم عقيبه، ثم أوحى إليه بالدليل الثاني، فإنه إنما يسنّ الحكم لمكان الدليل الأول. لأنه لم يكن سواه حين سنّ الحكم؛ ويكون الدليل الثاني تأكيداً. وإن كان قد أوحى إليه بهما معاً، فلا بد من أن يكلّفه فهم المراد بهما. ولا بد من أن يفهم المراد بهما. فلا يجوز أن يدعوه أحدُهما إلى أن يسنّ الحكم دون الآخر. لأن في ذلك رفضاً للآخر. وإنما قلنا: «لا بد من أن يكلفه أن يفهم المراد بهما»، لأنه لا يجوز أن يخاطبه بما لا يفهم المراد منه. ولأنه إن كلّفه أن يبلّغ كلا الدليلين إلى أمّته، وجب أن يفهم المراد به، لأنه لا يؤمَن أن يُسأل عنه. وإذا لم يعرف المراد به، نُفّر عنه.

ومنها أنه لو كان الدليل الثاني صحيحاً، لما جاز أن يذهب عن الصحابة مع تقدّمها في العلم. والجواب: أنه يجوز أن يذهب عنهم إذا لم يطلبوه استغناء بما ظفروا به من الدليل. وأهل العصر الثاني إنما ظفروا به لأنهم تنبّهوا بما ذكره الأولون، واستغنوا عن طلب الدليل الأول. فشغّلوا أفكارهم وزمانهم في طلب غيره.

فإن قيل: أفكُلّف الأولون طلب الدليل الثاني؟ قيل: كُلّفوا ذلك، على سبيل التطوع. وترْك ذلك جائز. والقول في العلة كالقول في الدلالة. لأن العلة دلالة على الحكم في الفرع إلا أن تعود العلة بالنقض على ما اجتمعوا عليه بأن يوجد في موضع أجمعت الأمة فيه على نقيض حكمها. نحو أن يعلل معللٌ تحريم البُرّ بأنه جسم. لأن ذلك موجود فيما أجمعوا على إباحته. فمن لم يقل بتخصيص العلة، لا يجيز ذلك.

وأما إذا تأولت الأمّة الآية بتأويل، فإنهم إن نصّوا على فساد ما عداه، لم يجز إحداث تأويل سواه. وإن لم ينصوا على ذلك، فمن الناس مَن منع من تأويل زائد وأجراه مجرى المذهب الزائد. ومنهم من أجازه؛ وهو الصحيح، لأن التابعين ومَن بعدهم قد أحدثوا تأويلات لم يكن ذكرها السلف، ولم ينكَر عليهم. ولأنه ليس في إحداث تأويل آخر مخالفة لإجماعهم، لأنهم لم ينصّوا على إبطاله. وليس في

إجماعهم على التأويل الأول إبطال الثاني، لأنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى قد أراد كلا التأويلين، وأراد أن يفهم بالخطاب شيئاً ما: إما هـذا، وإما هـذا، وإما كلاهما. وكل ذلك مخيّر فيه. فإذا فهمت الأمّة أحدهما، فقد خرجتْ عما كُلّفتْه. لأنهم كُلّفوا فهم كلا التأويلين بشرط أن يطلبوه.

باب

في أهل العصر إذا اختلفوا في المسألة على قولين هل يجوز وقوع الاتفاق على أحدهما أم لا؟

حكى قاضي القضاة عن الصيرفي أنه مَنع من اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول. وأجازه أكثر الناس، ولم يجعلوا الاختلاف المتقدم متضمناً على جواز الأخذ بكل واحد من القولين على كل حال. ووجهه أنه إن أريد بجواز انعقاد الإجماع إمكانه، فلا شبهة في أن الجماعة الكثيرة يمكنها أن تتفق على موجب الدلالة؛ ولهذا جاز انعقاد الإجماع المبتدأ. وإن أريد به الحُسن، فلا شبهة أيضاً في حُسن إجماع الجماعة على مقتضى الدلالة. وإن أريد بالجواز الشكّ، فمعلوم أنه لا دليل يدل على القطع على نفي إجماعهم على حكم من الأحكام حتى لا يشكّ في ذلك. ومما يدل على إمكان ذلك وحسنه أن الصحابة توقفتْ فيّ الامامة ثم أطبقت على إمامة أبي بكر رضي الله عنه. واتفق التابعون على المنع من بيع أمهات الأولاد، بعد اختلاف الصحابة فيه.

والمخالف يحتج بأن اختلاف أهل العصر الأول، في ضمنه اتفاق منهم على جواز تقليد العامي لكل واحد من القولين، وجواز أخذ المجتهد بكل واحد منهما إذا أدّاه اجتهاده إليه. فلو أجمع أهل العصر الثاني على أحد القولين، لكان لا يخلو إما أن يصح الإجماعان، أو يفسدا، أو يصح أحدهما ويفسد الآخر. وليس يجوز أن يفسد أولاً أحدهما، لأن الأمة لا تجتمع على خطأ. ولو كانا صحيحين، لكان الثاني منهما ناسخاً للأول. والنسخ بعد ارتفاع الوحي محال. ولو جاز ذلك، لجاز أن يتفق أهل العصر على قول، ويتفق أهل العصر الثاني على

خلافه. وفساد هذه الأقسام يمنع من اتفاقهم على أحد القولين. والجواب: أن القائلين بأن «الحق في واحد» لا يجوز لهم أن يحتجوا بهذا الكلام. لأن عندهم: أن المجتهد لا يجوز أن يأخذ إلا بالحق من القولين. وإنما يجوز للعامي أن يقلد من يفتيه. فإذا اتفقوا على أحدهما، لم يجد العامي من يفتيه بالآخر. فلا يمكن أن يقال: قد حرم عليه الأخذ به إذا أُفتِي به بعدَ أن كان حلالاً. وأما القائلون بأن «كل مجتهد مصيب»، فجوابهم، إن احتجوا بذلك، هو أن المختلفين في المسألة إنما سوغوا الأخذ بكل واحد من القولين. لأن المسألة مختلف فيها؛ وهي من مسائل الإجتهاد. لأنهم لو سُئلوا عن جواز الأخذ بكل واحد منهما، لعللوا بذلك. فعلى هذا المحتج أن يبيّن «أن المسألة من مسائل الاجتهاد، وإن وقع الاتفاق عليها»، حتى يصح دليله. وقد سلف استقصاء هذا الجواب من قبل في باب متقدم.

وأما قولهم: «لو جاز أن يجتمع أهل العصر الثاني على خلاف ما اجتمع عليه الأولون من جواز الأخذ بكل واحد من القولين، لجاز اتفاق أهل العصر الأول على قول، واتفاق أهل العصر الثاني على قول خلافه؛ فلا يستقر إجماع» ـ فباطل ـ. لأنّا قد بينّا أن المختلفين قد سوغوا الأخذ بكل واحد من القولين، بشرط قد زال؛ وأهل العصر الثاني قد أجمعوا على المنع من ذلك مع زوال الشرط. فلم يجمع الآخرون على خلاف ما أجمع عليه الأولون. وليس كذلك إذا أجمع الأولون على قول، وأجمع الآخرون على خلافه.

باب
في الإجماع إذا عارضته الأدلة

اعلم أنهم قد يُجمعون على القول، وعلى الفعل، وعلى الرضا. واتفاقهم على الفعل لا يقتضي أن غيرهم مثلهم فيه، إلا لدلالة. وإذا رضوا بكون القول قولاً لهم ولغيرهم، كان صوابا منهم ومن غيرهم. فأما إذا قالوا قولاً، وعارضه قول

النبي ﷺ، فلا يجوز أن نعلم أن قصد النبي ﷺ بكلامه هو ظاهره، ونعلم أن قصدهم بكلامهم ظاهره مع تعارض الكلامين. لأن الأدلة لا تتناقض. ثم لا يخلو إما أن نعلم أن قصد النبي ﷺ ظاهره، أو نعلم أن قصد الامة بكلامهم هو ظاهره، أو لا نعلم قصد النبي ﷺ ولا قصد الامّة. فان علمنا قصد النبي ﷺ، وجب تأويل كلام الامّة على موافقة كلام النبي ﷺ. وإن علمنا قصد الامّة بكلامهم، وجب تأويل قوله ﷺ. وإن لم نعلم قصد أحدهما، فان كان أحدهما أخص من الآخر خصّصنا الأعم بالأخص. وإن لم يكن أحدهما أخص من الآخر فانهما يتعارضان. لأنه يحتمل أن تكون الامّة قد عرفت أن النبي ﷺ قصد بكلامه غير ظاهره؛ ويحتمل أن تكون عرفتْ أنه قصد ظاهر كلامه وأرادت هي بكلامها غير ظاهره؛ ويحتمل أو يقال: لو علمتْ أن النبي أراد بكلامه ظاهره، لما أطلقتْ كلاماً يفيد ظاهرهُ مخالفتَه. فلا بد ـ والحال هذه ـ من أن تكون قد علمتْ أنه أراد بكلامه غير ظاهره.

وأما نسخ أحدهما بالآخر، فلا يصح. وقد تكلمنا في ذلك في باب الناسخ والمنسوخ.

باب
في ان الأمة لا تجتمع إلاّ عن طريق

اعلم أن الامة لا تجتمع إلا عن دلالة أو أمارة، ولا تجتمع عبثاً. ذكر قاضي القضاة في «الشرح» أن قوماً أجازوا انعقاد الإجماع عن توفيق، لا توفيق، بأن يوفّقهم الله تعالى لاختيار الصواب، وإن لم يكن لهم دلالة ولا أمارة. والدليل على المنع من ذلك أن مع فقْد هذه الدلالة والأمارة، لا يجب الوصول إلى الحق؛ ولأنهم ليسوا بآكد حالاً من النبي ﷺ. ومعلوم أن النبي ﷺ لا يقول الا عن وحي. فالامة أولى أن لا تقول إلا أن عن دليل. ولأنه لو جاز لهم ذلك، لكان قد جاز لكل واحد منهم أن يقول بغير دلالة. لأنهم إنما يجتمعون على القول بأن

يقول كل واحد منهم به. وإذ جاز ذلك لآحادهم، لم يكن للمجمعين مزية في ذلك.

فان قيل: مزية الإجماع في ذلك أنه يكون حجة. وكل واحد منهم له أن يقول عن غير دلالة، ولا يكون قوله حجة؛ فاذا اجتمعوا كان حجة! قيل: إنما أردنا أن لا يكون للإجماع مزية في جواز القول بغير دلالة. والخلاف في ذلك يرجع إلى قول مويس بن عمران من أنه يجوز للعالِم أن يقول بغير دلالة، بأن يعلم الله تعالى أنه لا يقول إلا بالصواب.

واحتج المخالف بأشياء:

منها أن الإجماع حجة. فلو لم ينعقد إلا عن دلالة، لكانت الدلالة هي الحجة. ولم يكن في كون الإجماع «حجة» فائدة. والجواب: أن هذا يَبطل بقول النبي ﷺ، فانه حجة. ولا يقول إلا عن دلالة. ولا يلزم إذا صدر الإجماع عن «حجة» أن لا يكون في كونه «حجة» فائدة. وعلى أنه لا يمتنع أن يكون قولها حجة، وما صدر قولها عنه حجة. فيكون في المسألة حجتان. وأيضا فالفائدة في ذلك أن يسقط عنا البحث عن الحجة، ويسقط عنها نقلها؛ ويحرم علينا الخلاف الذي كان سائغاً في مسائل الاجتهاد على قول من قال: «كل مجتهد مصيب».

ومنها أن الإجماع قد انعقد من غير دليل. نحو إجماعهم على بيع المراضاة من غير عقد، والاستصناع، واجرة الحمّام وغير ذلك، وأخذ الخراج، وأخذ الزكاة من الخيل. والجواب: أن كل ذلك ما وقع إلا عن دليل. وإن جاز أن لا ينقل لما ذكرناه من أن الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل. وأما الاستصناع وعقد المراضاة، فقد كانا على عهد النبي ﷺ، ولم ينكره. فدل على جوازه. على أن بيع المراضاة لما جرت العادة به، جرى الأخذ والإعطاء في الدلالة على الرضا مجرى القول. وكذلك اجرة الحمام. وأما قسمة أرض العدو، فللإمام أن يقسمها، وأن لا يقسمها ويعمل فيها بحسب المصلحة. ولهذا لم يقسم النبي ﷺ

منازل مكة. ولا آبار هوازن ومياههم. وأما أخذ الزكاة من الخيل، فليس باجماع. ولولا أنه قد علم، مَن أوجبها، من النبي ﷺ مما دل على أخذ الزكاة منها إذا كثرتْ، لكان إيجابه لها نسخاً للشريعة، ولما تُرك النكير عليه.

باب
في الأمة إذا أجمعت على موجب الخبر، هل يكون الخبر طريقاً إلى ما أجمعت عليه الأمة أم لا؟

اعلم أن الامة إذا أجمعت على حكم، كان في الأخبار ما يدل عليه، فاما أن يكون خبرَ واحد، أو متواتراً. فان كان متواتراً، فاما أن يكون نصاً لا يحتاج معه إلى استدلال طويل واجتهاد، أو يحتاج معه إلى ذلك. فان كان نصاً، علمنا أنهم أجمعوا لأجله. لأنه لا يجوز مع تواتره أن لا يقفوا عليه مع طلبهم، لما يدل على الحكم. ولا يجوز مع ظهوره أن لا يدعوهم إلى الحكم، فيكون طريقهم إليه، سواء ظهر فيهم خبر مثله أو لم يظهر. وإن كان يحتاج في الاستدلال به إلى اجتهاد طويل وبحث، لم يمتنع أن يكونوا أجمعوا لأجله، ولم يمتنع أجمعوا لأجل خبر متواتر هو أجلى منه لم ينقل اكتفاء بالإجماع، إذا استدل به بعضهم، واستدل الباقون بخبر آخر أو بقياس.

وإن كان الخبر منقولاً بالآحاد، لم يخلُ إما أن يروي لنا أنه ظهر فيهم، أو لا يروي ذلك. فان لم يروَ ذلك، جوّزنا أن يكون ظهر فيهم، فلم ينقل إلينا ظهوره؛ فأجمعوا لأجله. وجوّزنا أن يكون ظهر فيهم خبر آخر، أجمعوا، أو بعضُهم، لأجله ولم ينقل إلينا اكتفاء بالإجماع. لأنه إذا جاز أن يكون ذلك الخبر كان ظاهرا فيهم فلم ينقل ظهوره إلينا، جاز أن يظهر فيهم خبر آخر فلا ينقل إلينا أصلاً. وإن كان قد روى أن ذلك الخبر قد كان ظهر فيهم، فإما أن يروي بالتواتر أو بالآحاد. فان كان قد روى بالآحاد وجوّزنا صدق الراوي وأن يكونوا أجمعوا لأجله، وجوّزنا كذبه، فلا يقطع على أنهم أجمعوا لأجله،

ولكن يغلب صدقه على الظن.

وإن نقل ظهور الخبر فيهم بالتواتر، جاز أن يكونوا أجمعوا لأجله. ويقطع على ذلك من حاله إن قالوا: «أجمعنا لأجله»، أو كانوا متوقفين عن الحكم بأجمعهم، أو كان بعضهم قد حكم بخلافه. فلما سمعوا الخبر، قالوا به. وإنما قلنا: إنه يجوز أن يُجمعوا لأجل خبر الواحد. لأن خبر الواحد طريق إلى الحكم. وليس يمتنع في الجماعة الكثيرة أن يَجمعا على الحكم طريق مِن طُرقه. وإن لم يقولوا: «أجمعنا لأجله»، ولا نُقل رجوعهم إليه بعد توقفهم، جوّزنا أن يكونوا حكموا بغيره ولم ينقل اكتفاء بالإجماع. وبالجملة، متى جوّزنا أن لا ينقل الخبر المتواتر اكتفاء بالإجماع على موجبه، لم يجز القطع على أن السلف أجمعوا لأجل خبر الواحد، ولا خبر متواتر محتمل، إلا أن يقولوا: «إنّا حكمنا لأجله»، أو يُجمعوا على موجبه عند سماعهم له.

فان قيل: فاذا أجمعوا على مقتضى خبر الواحد، أيقطعون على صدق المخبر؟ قيل: لا. لأنه يجوز أن تكون المصلحة أن نحكم بما ظننا صدْقه من الأخبار، سواء كانت صادقة في أنفسها أو كاذبة.

باب
في جواز وقوع الإجماع عن اجتهاد

اعلم أن القائلين بأن الإجماع لا ينعقد إلا عن طريق، اتفقوا على جواز انعقاده عن دلالة. لأنه لو لم يجز انعقاده عن دلالة، لم يجز عن أمارة. وفي ذلك تعذر انعقاده، وأن يكون اللّه تعالى قد أمرنا باتباع ما يتعذر وقوعه. واختلفوا في انعقاده عن أمارة. فمنع قوم من أهل الظاهر من ذلك، خفيت الدلالةُ أم ظهرتْ، وأجاز أكثر الفقهاء انعقاده عن الجلي والخفي من الأمارات. وأجاز قوم انعقاده عن الجلي دون الخفي.

ودليلنا أن الأمارة طريق إلى الحكم، كما أن الدلالة طريق إلى الحكم. ولا مانع من انعقاد الإجماع عنها كما لا مانع من انعقاد الإجماع عن الأدلة، خفيها وجليها. فكما جاز ما أمكن انعقاده عن جلي الأدلة وخفيها، جاز مثله في الأمارات.

فان قيل: لِمَ قلتم: «لا مانع من ذلك»؟ قيل: لأنه لو منع مانع من ذلك، كان معقولاً، وكان له تعلق معقول. وما يعقل من ذلك، إما أن يرجع الى الدواعي والصوارف، وإما أن يرجع إلى أحكام متنافية. وما يرجع إلى الدواعي شيئان: أحدهما أن يقال إن الامّة، على كثرتها واختلاف هممها وأغراضها، لا يجوز أن يَجمعها الأمارةُ مع خفائها. ولأن أمارة الحكم الواحد قد تكون متغائرة، فتكون أمارةُ بعضهم غيرَ أمارة الآخرين، فلا تكون الأمارة الواحدة داعية لهم إلى ذلك. ولو جاز، مع تعذر كون الأمارة داعية لجميعهم إلى الحكم، أن يجمعوا عليه، جاز أن يجتمعوا على مأكل واحد، وعلى الكذب في شيء واحد.

ويفارق ذلك اجتماعهم عن دلالة أو شبهة. لأن الأدلة ظاهرة. والشُّبَه تتقدَّر بتقدير الأدلة عند من صار إليها. ويفارق إجماع الخلق العظيم لحضور الأعياد. لأن الداعي إلى ذلك ظاهر فيهم. الجواب: أن قولهم: «إن كثرة عدد الامة واختلاف اغراضها يمنع من اجتماعها على حكم الأمارة مع خفائها» دعوى. وليس يمتنع أن تَجمعهم الامارةُ الواحدة أو الأمارات على الحكم الواحد. وإن اختلفت الأغراض وكثُر العدد. لأنهم قد اتفقوا على وجوب المصير إلى الأمارة. فاذا ظهرت الأمارة لجميعهم، دخلتْ في الجملة التي اعتقدوها. ولذلك اتفق أصحاب أبي حنيفة في كثير من المسائل، وهم خلق عظيم. ويتفق كثير من أهل الحروب في كثير من الحالات في الآراء. واتفق الخلق العظيم على المصير إلى موضع الأعياد، لما تقدّم منهم اعتقاد المصير إلى ذلك.

ويفارق ذلك اتفاقهم على الكذب في شيء معيّن. لأنه لا داعي لهم إلى ذلك.

وقد بيّنا أنّ لما ذكرناه داعياً. ولأنه لا يخطر ببالهم كلهم الشيء الذي يكذبون فيه، إلا بأن يتراسلوا. فأما استنباط الحكم بالأمارة، فلا يحتاج إلى تراسل. لأن الأمارات سائغة في المجتهدين، لا يحتاجون فيها إلى تراسل.

وأما اتفاق جميعهم على مأكل واحد، فانما لم يجز لأن ذلك تابع لتساوي شهواتهم وتساوي إمكانهم. وقد علمنا أنهم مختلفون في الشهوات، وإمكان نيل مشتهاها. فمنهم من يشتهي ما ينفر طبع الآخر عنه. ومنهم من تَقوَى شهوتُهُ لمّا تنقص شهوةُ الآخر له، فتدعوه قوة شهوته إلى تناوله دون الآخر. وقد يتفق الاثنان في شهوة الشيء، ويتعذر على أحدهما تحصيله، أو يشق عليه ذلك؛ ولا يتعذر على الآخر ولا يشق. فلهذه الامور لم يتفقوا على مأكل واحد.

وقولهم: « إن الحكم الواحد لا يكون له إلا أمارة »، باطل. لأنه قد يجوز أن تكون له أمارة واحدة، فتكون داعية لجميعهم إلى حكمها. وقد تكون له أمارتان، إحداهما أظهر من الاخرى، فتدعو أظهرهما جميعهم إلى حكمها. وقد تتساويان، فيستدل بعضهم باحداهما، ويستدل الباقون بالاخرى، أو يستدل كل واحد منهم بكلتيهما، فيتفقون في الحكم، وإن تغايرت الأمارات. وتفرقتهم بين الأمارات والشبهة لا تصح. لأن الشبهة لا تعلّق لها؛ والأمارات لها تعلق. فاذا جاز أن يجتمع الخلق العظيم على الخطأ لما لا تعلق له، فبأن يجوز أن يجتمعوا لما له تعلق أولى.

والوجه الآخر من الدواعي، هو قولهم: « إن من الامّة من يعتقد بطلان الحكم بالأمارة. وذلك يصرفه عن الحكم بها. وليس في مقابلة ذلك داع فيدعوه إلى حكمها. وذلك يمنع من اجتماع كل الامة على حكمها. والجواب: أن هذا الخلاف حادث عندنا والصحابة كانت مجمعة على صحة الاجتهاد. فهذه الشبهة لا تتناول عصرَ الصحابة. وقد اجيب عن ذلك بأنه لا يمتنع فيمن اعتقد بطلان الحكم بالأمارة أن يصير إلى حكمها، إذا كانت ظاهرة، لاعتقاده كونها دلالة. فيؤدي ذلك إلى اتفاق الكل على حكمها. وهذا الجواب لا يتوجه إلى من منع

من اجتماعهم على الأمارة الخفية لهذه الشبهة. وأيضا فانّ من اعتقد قبح الحكم بالأمارة، ثم حكم بها لاعتقاده فيها أنها دلالة، فقد أقدم على اعتقاد لا يأمن كونه قبيحاً. وذلك قبيح. وإذا كان كذلك، لم تكن كل الامة قد أصابوا في ذلك الحكم. ولا يجوز أن تجمع الامة، فلا يكون كل واحد منهم مصيباً فيما أجمعوا عليه.

وبهذا يجاب من انفصل عن الشبهة، بأن قال: «لا يمتنع، فيمن اعتقد قبْح الحكم بالأمارة، أن يحكم بها وإن علم أنها أمارة، إذا لم يجد سواها. إذ لا يمتنع في بعض الامة أن يناقض».

وأما المنع من انعقاد الإجماع عن اجتهاد لأنه يؤدي إلى اجتماع أحكام متنافية، فهو أن يقال: إن الحكم الصادر عن اجتهاد لا يفسَّق: مخالفُه، ويجوز مخالفته؛ فلا يجعل أصلاً، ولا يقطع عليه ولا على تعلقه بالأمارة. والحكم المجمع عليه لا يجوز مخالفته، ويفسَّق مخالفه، ويجعل أصلاً، ويقطع عليه وعلى تعلقه بطريقه. فلو صدر الإجماع عن اجتهاد، لأجتمعت فيه هذه الأحكام على تنافيها! والجواب: أما قولهم: «إن الحكم المجتهد فيه يجوز مخالفته»، فان القائلين بأن «الحق في واحد» لا يجوّزون لأحد مخالفة الحق في مسائل الاجتهاد. ألا تراهم يخطّئون من خالفهم، وإن أسقطوا عنه المأثم؟ وكثير منهم يجّوز للمقلّد أن يقلّد من يفتيه بخلاف الحق، ولا يجّوز ذلك فيما اتُّفق عليه، ويقول: إن ذلك من حق الاجتهاد، إلا أن يصدر عنه الإجماع. فان صدر عنه الإجماع، لم يجز التقليد في خلافه. فأما القائلون بأن «كل مجتهد مصيب» فانهم يجوّزون لغيرهم من المجتهدين أن يخالفوهم في الحكم الذي قالوه عن اجتهاد، ولا يجوّزون مثله فيما اتُّفق عليه، ويقولون: إن جواز المخالفة من حكم الاجتهاد، إذا لم يقترن به إجماع وليس هو من حكمه على الإطلاق، فيلزم التنافي. كما أن ذلك من حكم الاجتهاد إذا لم يقترن به تصويب النبي ﷺ. لأن المجتهد لو اجتهد مع غيبة النبي ﷺ، فبلغه ذلك، فصوّبه وحكم به، فانه لا يجوز مخالفته. فبان أن جواز

المخالفة ليس بحكم الاجتهاد على الإطلاق. فاذا صوّب النبي ﷺ المجمعين، كان كتوصيبه المجتهد في المنع من مخالفة ذلك الحكم. والعامي لا يجوز له مخالفة الحكم المجتهد فيه، إذا لم يجد من يفتيه بغيره. ولا يجوز للمجتهد أن يخالف ما حَكم به عليه القاضي، ولا يخرج منه. فبان أن جواز المخالفة ليس من حق الاجتهاد على الإطلاق. وأيضا فـالمخـالـف يجّوز أن ينعقـد الإجماع عـن خبر الواحد، مع أن الإجماع لا يجوز مخالفته ويجوز مخالفة الحكم الذي رواه الواحد إذا أدّى الاجتهاد في حالة إلى ترك حديثه وترجيح غيره عليه. ولم يؤدّ انعقاد الإجماع عنه إلى التنافي، فكذلك انعقاده عن اجتهاد.

وأما قولهم: «إنه لا يفسَّق مَن خالف حكمَ الاجتهاد، ويفسَّق من خالف الإجماع» فجواب الفريقين عنه: أن ذلك ليس من حكم الاجتهاد على الإطلاق، بل هو من حكمه إذا لم يقترن به إجماع كما أنه من حكمه إذا لم يقترن به تصويب من النبي ﷺ.

وأما قولهم: «إن حكم الاجتهاد لا يجوز أن يجعل أصلاً، يجوز ذلك في حكم الاجماع»، فان من قال: «كل مجتهد مصيب»، لا يجّوز لمن لم يؤده اجتهاده إلى الحكم أن يجعله أصلاً، لأن الواجب عليه غير ذلك الحكم. فأما إذا أدّاه اجتهاده إليه، فان منهم من يجعله أصلاً ويقيس عليه فرعا آخر، بعلة سوى العلة التي ثبت بها الحكم في المسألة المجتهد فيها. ومنهم من لا يجعله أصلاً: لا لأنه مجتهد فيه، لكن لأنه لا يجوز أن يقاس عليه إلا بعلة. وتلك العلة يمكن أن يقاس الفرع بها على الأصل الأول. فلا يكون لجعْل ذلك الفرع «أصلاً» معنى. فأما الحكم المجمع عليه من جهة الاجتهاد، فانه قد صار مقطوعاً به كالمنصوص عليه. فجاز أن يقاس عليه فرع من الفروع بالعلة التي ثبت بها الحكم فيه؛ ويكون قياس الفرع عليه بتلك العلة كقياسه على الأصل الأول. لأن كل واحد منها طريقه مقطوع به. وأما القائلون بأن «الحق في واحد»، فانهم لا يجوّزون القياس على ما هو خطأ. وما ليس بخطأ، فان قولهم في جعْله «أصلاً» ينبغي أن

يكون على ما ذكرناه الآن.

وأما قولهم: « إن الحكم الصادر عن اجتهاد غير مقطوع به وعلى تعلقه بالأمارة »، فجواب أكثر من يقول بأن « الحق في واحد »: أن ذلك هو من حق الاجتهاد إذا انفرد عن إجماع أو تصويب من النبي ﷺ. فاذا اقترن به أحدهما، قُطع به وعلى تعلقه بالأمارة. وإنما يعلم تعلّقه بالأمارة بما اقترن به. ويجري مجرى أن يكون وقوفُ غلامِ زيد على باب الأمير أمارة على كون زيد في الدار. فاذا شاهدناه فيها، أو أخبرنا نبيٌّ قطعنا على كونه فيها، وأن حكم الأمارة متعلق بها. وكذلك إذا علمنا صحة الإجماع، ثم أجمعوا عن أمارة. وأما القائلون إن « كل مجتهد مصيب »، فانهم يقولون: إن المجتهدين يقطعون على لزوم الحكم لمن أدّاه اجتهاده إليه، كما يقطعون على لزوم الحكم المجمع عليه ويقطعون على أنه غير لازم لمن لم يؤده اجتهاده إليه. ويقولون: هذا حكم الاجتهاد ما لم يقترن به إجماع ولا تصويب من النبي ﷺ.

وذكّر في « الشرح » أن الأمّة إذا أجمعت على حكم الأمارة، لم يُقطَع على تعلق الحكم بها، إلا أن تكون أمارة واحدة وتُجمع الامّة على تعلق الحكم بها. ومتى لم يجتمع كلا الشرطين، لم يقطع على ذلك. والأولى أن يقال: يقطع على تعلق الحكم بها. لأنه ليس لذلك معنى أكثر من ثبوت حكمها، كما ذكرناه في علمنا بأن زيداً في دار الأمير إذا شاهدناه فيها بعد مشاهدتنا لوقوف غلامه على الباب ويدل على جواز وقوع الإجماع عن اجتهاد أنه قد وقع ذلك. ولم يكن ليقع إلا ووقوعه جائز. ويدل على وقوعه إجماعُ الصحابة من جهة الاجتهاد على مبلغ حدّ الشُرب، وإجماعهم على قتال أهل الردة، وإمامة أبي بكر، وذكرهم وجه اجتهادهم. فان أبا بكر قال: « لا افرّق بين ما جمع اللّه تعالى ». فقاس الزكاةَ على الصلاة في وجوب قتال المخلّ بها. ولو كان معهم في قتالِ ما نعي الزكاة نصّ، لنقلوه. وقد ذكروا في إمامة أبي بكر تقديم النبي ﷺ إياه في الصلاة. ولقائل أن يقول: إنما احتج أبو بكر بالآية على وجوب الزكاة، ثم استفاد

وجوب قتالهم من أجل أن إنكار المنكَر يكون بالقول. فانْ نفع، وإلا فبالقتال.

باب
في الطريق إلى معرفة الإجماع

اعلم أنه إذا لزمنا المصيرُ إلى الإجماع، فلا بد من أن يكون لنا طريق إلى العلم به. ولا يخلو إما أن يكون الإجماع معلوماً بالعقل ضرورة أو استدلالاً، وإما معلوماً بالإدراك. ومعلوم أنّا لا نعلم بأول العقل أن الأمّة مجمعة على حكم من الأحكام، ولا باستدلال عقلي. فبقي أن الادراك هو الطريق إلى ذلك: إما أن نُدرك قولهم بالسماع أو نشاهدهم يفعلون فعلاً، وإما أن نسمع الخبر عنهم. وإذا لم يجز أن يكون المخبر عنهم هو الله ورسوله ـ لأن الوحي مرتفع ـ كان المخبر عن الامّة غيرها. فثبت أن طريق الإجماع هو سماعنا أقاويلَهم ومَشاهدَهم فاعلين، أو النقل عنهم. والسماع إما أن يتناول قول كل واحد منهم، أو يتناول قول بعضهم. فان تناول قول كل واحد منهم، كان طريقاً كافياً. وإن تناول قول بعضهم، لم يكن طريقاً إلى إجماعهم إلا بأحد أمرين: إما أن يُنقَل لنا ذلك القولُ عن الباقين، وإما أن يُنقَل سكوتُ الباقين عن النكير مع انتشار القول فيهم وارتفاع التقية. والنقل عنهم إما أن يكون نقلاً عن جميعهم فيكتفَى به، وإما أن يكون نقلاً عن بعضهم فلا يكون طريقاً إلا بأن نسمع من الباقين مثل ذلك القـول، وإما بأن نعلم سكوت الباقين عن النكير مع انتشار القول فيهم.

والخبر عن المجمعين ضربان: تواتر وآحاد. وكل واحد منهما طريق إلى الإجماع. ونحن نذكر القول المنتشر في الصحابة لدخوله في الجملة التي ذكرناها ولتعلق شبهة المخالف به. فنقول: إن قول بعض أهل العصر إذا انتشر في جميعهم، وسكت الباقون فلم يُظهروا خلافاً: فأما أن يُعلَم أن سكوتهم سكوت راض يكون ذلك القول قولاً له، أو لا يُعلَم ذلك من حالهم. فان عُلم ذلك، كان إجماعاً. لأنهم لو قالوا: «قد رضينا بهذا القول ونحن معتقدون له»، كان

إجماعاً. فاذا علمنا ذلك ضرورة فيهم، على قول من يجوّز وقوع العلم بالمذاهب باضطرار، كان آكد. وإن لم نعلم باضطرار أنهم رضوا بذلك القول قولاً لهم، فلا يخلو إما أن يكون من مسائل الاجتهاد، أو لا يكون من مسائل الاجتهاد. فان لم يكن من مسائل الاجتهاد، فإما أن يكون على الناس فيه تكليف، أو لا يكون عليهم فيه تكليف. فإن لم يكن عليهم فيه تكليف، كالقول بأن عمّاراً أفضل من حذيفة رضي الله عنهما، جاز أن يكون خطأ، لا يلزم الباقين إنكاره. لأنه إنما يلزمهم إنكاره إذا علموا أنه منكَر. فاذا لم يلزمهم النظر في كونه منكراً، جاز أن لا ينظروا فيه. فلا يعلمون أنه منكر، فلا يلزمهم إنكاره. وليس بممتنع أن يتطابقوا على ترك إنكار ما لا يجب إنكاره. ألا ترى أنهم لو سمعوا من يخبر بأن زيداً في الدار، لم يلزمهم أن ينظروا هل أخبر عن ثقة، أو على حسب ظنه، أو أخبر قطعاً؟ وهو لا يأمن كونه كاذباً. وإذا لم يلزمهم ذلك، لم يجب الإنكار عليهم. وإن كان على الناس في المسألة تكليف، فانه إذا لم ينكر الباقون ذلك القولَ، يكون صواباً. لأنه لو كان خطأ، لكانوا قد تطابقوا على ترك ما يجب عليهم من إنكار المنكَر. وإذا كان ذلك القول صواباً، فخلافه خطأ. لأن المسألة مما «الحقّ في واحد منه».

فان قيل: أيجوز، مع كون ذلك القول صواباً، أن يكون من سكت، يتوقف فيه، غيرَ قائل به؟ قيل: لا يجوز ذلك. لأن إطباقهم على ترك الإنكار يجري مجرى قولهم: إنه ليس بمنكر في الدلالة على أن ذلك القول غير منكر. ولا يجوز أن يقولوا ذلك فيكون القول غير منكر، إلا لأنهم بأجمعهم قالوه.

وأما إذا كانت المسألة من مسائل الاجتهاد، فالقائلون بأن «الحق في واحد، وما عداه يجب تركه»، يقولون في ذلك ما قلناه الآن فيما ليس من مسائل الاجتهاد، والقائلون بأن «كل مجتهد مصيب»، اختلفوا: فقال أبو علي: يكون ذلك إجماعاً، إذا انتشر القول فيهم ثم انقرض العصر. وقال أبو هاشم: لا يكون إجماعاً، ولكنه يكون حجة. وقال أبو عبد الله: لا يكون إجماعاً ولا حجة.

وحجة أبي علي أن المتعالم من أهل الاجتهاد إذا سمعوا الحادثة، وطال بهم الزمان أن يفكروا فيها. فان اعتقدوا خلاف ما انتشر من القول فيها، أظهروه إذا لم تكن تقية. ولا بد، إذا كانت تقية، أن يظهر سببها. وأيضاً فانه إن مات قبل من يتقيه، صارت المسألة إجماعاً. وإن مات من يتقيه قبله، وجب أن يُظهر قولَه. فبان أنه لا يجوز أن ينقرض العصر من غير ظهور خلاف لما انتشر، إلا وهم متفقون عليه. وأيضاً فان المتّقي قد يُظهر قولَه عند ثقاته وخاصته، فلا يلبث القول أن يظهر.

وحجة من قال: «إنه لا يكون حجة»، أنه لا يمتنع أن يكون مَن سكت لم يفكّر في المسألة لتشاغله بغيرها من الاشغال كالجهاد وسياسة الناس، أو الفكر في غيرها من المسائل. فلا يكون القول المنتشر إلا قول بعضهم. وليس يؤدي ذلك إلا أن تذهب الأمّة كلها عن الحق، لأن ذلك القول المنتشر هو حق، لأن المسألة من مسائل الاجتهاد، وكل مجتهد فيها مصيب.

وحجة أبي هاشم في أن «ذلك حجة»، هي أن الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة، إذا لم يعرف له مخالف.

وأبو عبد الله لا يسلّم هذا الإجماع على أن من يحتج بذلك، يجعله إجماعاً. لأنه يقول: قد انتشر هذا القول، ولا يعرف له مخالف؛ فكان إجماعاً.

وأما نقل الإجماع بخبر الواحد، فمن الناس من لم يعمل به؛ ومنهم من عمل به، وهو الصحيح. لأن قولهم حجة، كما أن كلام النبي ﷺ حجة. فاذا لزمتنا الأحكام بنقل كلام النبي ﷺ من جهة الآحاد، فكذلك يلزمنا أن ينقل كلام الامّة من جهة الآحاد. فأما من قال إنه لا طريق إلى معرفة الإجماع، فله أن يحتج فيقول: إن المجمعين إما أن يكونوا هم الصحابة، أو غيرهم من أهل الأعصار. أما غيرهم، فان كثرتهم وتباعد ديارهم يمنع أن نعرف في الحوادث قولَهم بأجمعهم. ألا ترى أن أهل بغداد لا يعرفون أهل العلم بالمغرب، فضلاً أن

يعرفوا أقاويلهم في الحوادث. وأما الصحابة، فانّا لم نشاهدهم فيشافهونا بالحكم، ولم ينقل عن كل واحد منهم قول في الحوادث: لا بالتواتر ولا بالآحاد. وليس معنى إلا أن بعضهم يقول، وينتشر قوله في الباقين، ولا يظهر له مخالف. وليس هذا باجماع على الصحيح من قول مَن قال: إن «كل مجتهد مصيب». وليس لكم أن تقولوا: إنما تحصل المسألة إجماعاً عند سكوت الباقين، إذا علمنا أنهم سكتوا سكوت من يرضى أن يكون ذلك القول قولاً له، لأن الساكت قد يسكت لهذا الغرض، ولأنه لا قول له في المسألة. وإذا جاز كلا الأمرين، خرج السكوت من أن يكون طريقاً إلى أن الساكت قد رضي أن يكون القول قولاً له. وليس يجوز أن يعلم باضطرار أنهم يعتقدون صحة ذلك القول. لأنكم لا تضطرون من كل واحد منهم أنه معتقد لما يظهره من الإسلام. فكيف تكونون مضطرين إلى أنهم يعتقدون فرعاً من فروعه. والجواب: أن هذه الشبهة لا تمنع من العلم بالإجماع أصلاً. لأن من عاصر الصحابة، يمكنه أن يلتقي بكل واحد من المجتهدين، أو ببعضهم ويروَى له عن الباقين. لأن أهل الاجتهاد كانوا في ذلك الوقت محصورين. وكذلك التابعون. وانتشار القول في هذا العصر من غير مخالف، دليل على الإجماع فيما ليس من مسائل الاجتهاد. وفي مسائل الاجتهاد أيضاً، على قول من قال إن «الحق في واحد منها». وعلى قول أبي علي أيضاً، وإن كان يقول إن «كل مجتهد مصيب». فأما غيره، فذكر قاضي القضاة أن ما دلّ على الإجماع، يقتضي: أن يكون الله تعالى عنى بالإجماع «القول المنتشر». لأنه لا يجوز أن يوجب علينا اتباع ما لا سبيل لنا إليه. فاذا لم يمكن إلا هذا القدر، علمنا أن الله تعالى قد عناه.

ولقائل أن يقول: إنما أوجب الله تعالى علينا اتباع الإجماع إذا تمكنّا منه. وذلك يمكن لمن عاصر الصحابة، وأمكن أن يسألهم. ويمكن أيضاً في القول المنتشر فيما ليس من مسائل الاجتهاد. وهذا يكفي في حُسن إيجاب الله تعالى اتباع الإجماع، إذ قد أمكن من بعض الناس وعلى بعض الوجوه.

وقد اجيب عن الشبهة أيضاً بأنه لا يمتنع أن نعلم باضطرارٍ شيئاً طريقه الخبر، وإن لم نعلم طريقه مفصلاً. ألا ترى أنّا نعلم باضطرار اعتقادَ أهل بلاد الروم النصرانية، وأن الغالب على كثير من البلاد الجبر والتشبيه، وإن لم نعلم طريق ذلك مفصلاً. وكذلك نحن نعلم ضرورة أنه ليس في الصحابة رضي الله عنهم من جعل الأخ أولى بالمال كله من الجَد، ولا يمتنع ذلك، وإن لم يعلم طريقه مفصلاً.

ولقائل أن يقول: إنا لا نعلم أن أهل بلاد الروم نصارى كلهم، لأنّا نجوّز أن يكون فيهم المتظاهر بالاسلام واليهودية، بل يقطع على ذلك وأن يكون فيهم من يظهر النصرانية ويعتقد غيرها. وإنما نعلم أن الغالب عليهم إظهار النصرانية. وذلك قد أخبرنا به جماعة نعلم صدْقهم، ولو كان الغالب عليهم إظهار دين الاسلام لما حاربونا، ولَمَا انكتم ذلك.

وأما تشبيه مسألة الجد، بما نعلمه من أن الغالب على كثير من البلاد الجبر والتشبيه، فانه يقتضي أن نعلم أن الغالب على الصحابة أن الأخ لا يرث جميع المال مع الجدِ. على أنّا نعلم أنه لم يكن في الصحابة من يُظهر ذلك، لأنه لو أظهره مظهر، لنُقل. ولكن للمحتج بهذه الشبهة أن يقول: لعل من سكت عن القول في مسألة الجد والأخ لم يجتهد في المسألة، وليس له فيها قول.

وقد اجيب عن الشبهة بجواب آخر، وهو أنه لا يمتنع أن يُضطَر إلى أن الساكت عن الإنكار راضٍ بكون ما سكت عن إنكاره قولاً له. فان لم يكن لنا إلى ذلك طريق معيّن ـ كما نعلم قصْد المتكلم عند كلامه، وإن لم يكن لنا طريق معيّن إلى ذلك ـ وليس لأحد أن يقول: «قد لا يكون الساكت راضياً بذلك القول لنفسه»، فلا يجوز أن يحصل العلم بأنه قد رضي بالقول لنفسه، كما ليس له أن يقول: «لا أعلم قصد المتكلم، لأن مثل كلامه قد يوجد ولا أعرف قصده». ألا ترى أنه قد تجتمع الجماعة للرأي، فيشير بعضهم ويسكت الباقون، ويفترقون، فيعلم أنه رأي جيعهم؟ فاذا علمنا باضطرار أن مذهب جيع السلف أن الأخ ليس أولى بجميع المال من الجد، علمنا أنه من هذا القبيل.

ولقائل أن يقول: ليس يجب، إذا علمنا قصْد بعض المتكلمين في بعض الأحوال، أن نعلم قصْد بعض الساكتين. ولا يجب، ولو علمنا ذلك في بعض الأحوال، أن نعلم قصْد من سكت في مسألة الجد وغيرها. بل لا يمتنع أن يكون من سكت عن النكير إنما سكت لأنه لم يجتهد في المسألة، لأن الفرض قد قام به غيره، ولا يكون له في ذلك قول.

فاذا ثبت أن النقل طريق إلى الإجماع، وجب على الامّة إظهار قولها ووجب على من سمعه أن ينقله. كما يجب إظهار الفرائض على الرسول عليه السلام، ويجب على من سمعها منه نقْلها عنه. وإذا كان ما انتشر من الأقاويل في الامة، ولم يظهر له مخالفٌ حجةً، جاز تخصيص العموم به. وإن لم يكن حجة، لم يجز ذلك.

باب
في انقراض العصر، هل هو طريق إلى معرفة الإجماع أم لا؟

عند الشيخ أبي علي: أن انقراض العصر طريق إلى معرفة الإجماع. لأن العصر لا ينقرض إلا وقد شاع القول في جميع أهله. فلو كان فيهم مخالف، لأظهر خلافه. وعند غيره: أنه لا اعتبار بانقراض العصر في ذلك. لأنه ليس يخلو أبو علي إما أن يقول: «لا طريق إلى الإجماع سواه»، أو يقول: «هو طريق، وغيره طريق». والأول لا يصح، لأن المعاصر للصحابة لو سمع القولَ من كل واحد من المجتهدين، أو سمع من بعضهم وأُخبر عن الباقين، لعلم إجماعهم، والثاني أيضاً لا يصح. لأن ما ذكروه من انتشار القول، ووجوب إظهار الخلاف، موقوف على تمادي الزمان: انقرض العصر أو لم ينقرض. ولو كان انتشار القول في جميع أهل العصر موقوفاً على انقراض العصر، لكان في كونه طريقاً إلى الإجماع ما ذكرناه من الخلاف في الباب المتقدم.

باب

في قول بعض الصحابة إذا لم ينتشر ولم يعرف له مخالف

اعلم أن القول إذا لم ينتشر فيهم، فإما أن يكون البلوى به عاماً أو غير عام. فان لم يكن عاماً، لم يكن إجماعاً، ولا حجة، ولا كان مقطوعاً على أنه صواب. وعند بعض الناس أنه إجماع يحتج به. وإنما قلنا «إنه ليس باجماع»، لأن القول إنما يكون مجمعاً عليه إذا اعتقده كل أهل العصر. وليس يجوز أن يعتقده من لم يسمع به، ولم يخطر بباله. وإنما قلنا «إنه ليس بحجة»، لأنه لو كان حجة، لكان حجة لأنه إجماع ـ وقد بيّنا إنه ليس باجماع ـ أو لأنه قول بعض السلف، وسيجيء القول في ذلك؛ أو لأن الامة أجمعت على الاحتجاج به. وليس في ذلك إجماع، لأن كثيراً من الناس ينكر على من يحتج بذلك. وإنما لم يقطع على أنه صواب، لأن من يقول: إن «الحق في واحد»، يجوّز أن يكون خطأ؛ ومن يقول إن «كل مجتهد مصيب»، يجوّز خطأ غيره إذا لم تكن المسألة من مسائل الاجتهاد؛ وإن كانت من مسائل الاجتهاد، فانما يحكم بأنه مصيب إذا استوفى الاجتهاد، ولم يقل بأول خاطر، وليس يعلم أحد من غيره أنه لم يضّجع في اجتهاده. فلذلك لم يقطع على أن القول صواب على الإطلاق.

فان قيل: لو لم يكن القول صواباً، لكان الصواب قد خرج عن أقاويل الامّة. والجواب: أن هذا الكلام يفيد أن للأمّة كلها في الحادثة أقاويل وأن الصواب سواها. وليس الأمر كذلك، لأن المسألة مفروضة في قول لم يظهر في الأمّة خلافُه. وأيضاً فانه يجوز أن لا يكون للأمّة في المسألة قول هو حق، إذا لم يكن عليهم في ذلك تكليف. ألا ترى أنه ليس لهم قول مما لم يحدث في عصرهم؟ وجاز ذلك لما لم يكن عليهم في ذلك تكليف. فكذلك لا تكليف عليهم فيما لم يبلغهم.

وأما إذا كان البلوى بذلك القول عاماً، فان لم ينتشر فيهم ذلك القول، فلا بد من أن يكون لهم في تلك المسألة قول: إما موافق لما نقل إلينا، أو مخالف.

ولا يجوز، مع اهتمام النقلة بالنقل، أن يستفيض ذلك فلا ينقل. وإذا ثبت أن قول بعض الصحابة، إذا لم ينتشر، لا يكون حجة، فجرى مجرى قول الواحد منهم إذا خالف فيه غيره، في أنه لا يخص به العموم.

الكَلام في الأخبَار

أبواب الأخبار:ـ باب في اسم الخبر وحدّه وما به يكون الخبر خبراً، وأقسامه الصدق والكذب ـ باب في الاخبار التي يعلم صدقها، والتي يعلم كذبها، والتي لا يعلم كلا الأمرين من حالها ـ باب في بيان وقوع العلم بالأخبار، وصفة العلم الواقع بالتواتر ـ باب في شرط وقوع العلم بالأخبار ـ باب في أن خبر الواحد لا يقتضي العلم ـ باب فيما يقبل فيه ما ليس بمتواتر من الأخبار وما لا يقبل فيه ذلك ـ باب في جواز التعبد بأخبار الآحاد ـ باب في ورود التعبد بأخبار الآحاد ـ باب فيما يردّ له الخبر وما لا يردّ له، ويدخل في ذلك المراسيل وغيرها ـ باب في كيف ينبغي للراوي أن يروي وفي المفهوم من روايته ـ باب في الأخبار المتعارضة ـ باب فيما يرجّح به الخبر على غيره. فالأول:

باب

في اسم الخبر، وحدّه، وما به يكون الخبر خبراً، وأقسامه: الصدق والكذب

أما قوله «خبر»، فواقع على قول مخصوص. وليس بواقع على سبيل الحقيقة، على الإشارة والدلالة. لأن من وصف غيره بأنه «مخبِر»، وبأنه «فاعل للخبر»، لم يسبق إلى فهم السامع له إلا أنه متكلم بصيغة مخصوصة.

فأما ما معه تكون «الصيغة خبراً» مستعملة في فائدتها، فينبغي أن يشترط فيه الإرادة والأغراض لأن صيغة الخبر قد ترد ولا تكون خبراً، بل تكون أمراً. ولا تشترط الإرادة والأغراض في كون الخبر على صيغة الخبر.

وأما حد الخبر، فقد قيل: إن أهل اللغة حدّوه بأنه «كلام يدخله الصدق والكذب». فان قيل: أليس قول القائل: «محمد ومسيلمة صادقان» خبر؟ وليس بصِدق ولا كذب! قيل: قد أجاب الشيخ أبو علي بان هذا الخطاب يفيد صِدق أحدهما في حال صِدق الآخر. فكأنه قال: «أحدهما صادق في حال صدق الآخر». ولو قال ذلك، كان قوله كذباً. فكذلك إذا قال: «هما صادقان» ولقائل أن يقول: إنه ليس ينبىء هذا الكلام عن أن صِدق أحدهما حاصل في حال صدق الآخر، ولا أنه قبله ولا بعده. فلا يكون ذلك معنى الكلام!

وأجاب الشيخ أبو هاشم بأن هذا الكلام يجري مجرى خبرين، أحدهما خبر بصدق النبي ﷺ، والآخر خبر بصدق مسيلمة. فكما لا يجوز أن يقال في مجموع خبرين متميزين: إنهما «صدق»، أو «كذب»، فكذلك في هذا الكلام. ولقائل أن يقول بأن هذا الكلام لا يجري مجرى خبرين إلا من حيث أفاد حكماً لشخصين. وذلك لا يمنع من وصفه بالصدق والكذب. ألا ترى أن قول القائل: «كل شيء قديم» كذب؟ وإن أفاد حكماً لذوات كثيرة!

وأجاب قاضي القضاة رحمه الله بأن مرادنا بقولنا: «ما دخله الصدق والكذب»، هو ما إذا قيل للمتكلم به: «صدقت»، أو «كذبت»، لم يحظره اللغة. وهذه صورة هذا الكلام. فكان داخلاً في حد الخبر.

وأجاب الشيخ أبو عبد الله بأن هذا الكلام كذب. فانه يفيد الإخبار عن شيء على خلاف ما هو به لأنه يفيد إضافة الصدق إليهما؛ وليس هو مضافاً إليهما، وإن كان مضافاً إلى أحدهما. كان أن قول القائل: «كل إنسان أسود» كذب، لأنه يفيد إضافة السواد إلى جيعهم، وليس هو مضافاً إلى جميعهم!

إن قيل: إذا حددتم الخبر بأنه «ما دخله الصدق والكذب»، وحددتم الصدق «بأنه الإخبار على الشيء على ما هو به»، وحددتم الكذب بأنه «الإخبار عن الشيء لا على ما هو به»، كنتم قد عرّفتم المجهول بالمجهول! قيل: قد أجاب قاضي القضاة رحمه الله بأن الخبر قد عرفناه، ولسنا نريد بتحديده أن نعرفه.

وإنما نريد أن نفصله عن غيره. فلم يكن فيما فعلنا تعريف المجهول بالمجهول. وهذا لا يصح. لأنه إن كان الغرض بالحد التمييز، فنحن إذا ميّزنا وفصلنا الخبر بالصدق والكذب، وميّزنا الصدق والكذب بالخبر، كنّا قد ميّزنا وفصلنا كل واحد منهما بصاحبه، وكأنا قلنا: الخبر يتميز بأنه خبر! فان صح ذلك، فيجب الاقتصار على القول بأن « الخبر هو خبر ». ولا يتكلف هذا التطويل. وعلى أنّا إن كنا قد عرفنا الخبر وعقلناه، فمن سألنا عن حدّه، فانما سألنا عن عبارة تنبىء عن هذا المعقول المعروف لنا. فيجب أن نأتي بها. والا لم نكن قد حدّدناه. وأيضا فان كنا قد عقلنا جميع معنى الخبر، فقد تميّز لنا أيضا، فيجب أن نستغني عن حده!

جواب آخر. وهو أن قولنا « ما دخله الصدق والكذب » أردنا به ما لا يحظر أهل اللغة أن يقال للمتكلم به « صدقت » أو « كذبت ». وليس يقف حظر ذلك على معرفة الصدق والكذب. بل ذلك يرجع فيه إلى اللغة. وهذا لا يصح أيضا. لأنه إنما يسوّغ أهل اللغة أن يقال للمتكلم « صدقت » أو « كذبت » إذا عرّفونا الصيغة، وميّزوها مما لا يصح أن يقال لمن تكلم به « صدقت » أو « كذبت ». فالخبر هو ما اختص بتلك الصيغة. فيجب أن يكون حد الخبر هو: « ما أنبأ عنها ».

والأولى أن نحد الخبر بأنه « كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الامور إلى أمر من الامور، نفياً أو إثباتاً ». وإنما قلنا « بنفسه »، لأن الأمر يفيد وجوب الفعل، لا بنفسه. وإن ما يفيد هو استدعاء للفعل لا محالة. لا يفيد إلا ذلك بنفسه. وإن ما يفيد كون الفعل واجباً، تبعاً لذلك، ولصدوره عن حكيم. وكذلك دلالة النهي على قبح الفعل. فأما قول القائل: « هذا الفعل واجب أو قبيح »، فانه يفيد تصريحه تعليق الوجوب والقبح بالفعل.

فأما أقسام الخبر: الصدق والكذب، فعند أبي عثمان الجاحظ أن الخبر المتناول للشيء على ما هو به من شرط كونه صدقاً أن يعتقد فاعله، أو يظن أنه كذلك. والمتناول للشيء. لا على ما هو به، من شرط كونه كذباً أن يعتقده فاعله، أو

يظنه كذلك. ومتى لم يعتقده كذلك ولم يظنه، لم يكن صدقاً ولا كذباً. وأجراه مجرى الاعتقاد في خلوّه من كونه علماً أو جهلاً، إذا تناول الشيء على ما هو به، ولم يقتض سكون النفس. وحجة أبي عثمان هي أن زيدا إذا كان في الدار فظنّ ظانّ أنه ليس فيها، فقال: «زيد في الدار». لم يصفه أحد بأنه صادق. فبطل أن يكون الخبر، إذا تناول الشيء على ما هو به، كان صدقاً على كل حال. ولو قال: «زيد ليس في الدار»، لم يصفه أحد بأنه كاذب. فبطل أن يكون الخبر متى تناول الشيء، لا على ما هو، كان كذباً على كل حال ولو أخبر بأن زيدا في الدار، وكان فيها، وهو يعتقده أو يظنه فيها، وُصف بأنه صادق. ويكون كاذباً إذا أخبر بأنه ليس فيها، وهو يظنه أو يعتقده فيها.

وعند جماعة شيوخنا أن الخبر إما أن يكون صدقاً أو كذباً. لأن اليهودي إذا قال: «محمد ﷺ ليس بنبي» لم يمتنع أحد من وصْفه بأنه كاذب، ووصف خبره بأنه كذب؛ وإن جاز أن لا يكون معتقدا ولا ظانّاً لنبوته ﷺ. وإذا قال قائل: «إنه نبي» لم يمتنع أحد من وصفه بأنه صادق، وأن خبره صدق. فعُلم أنه لا ينبغي أن يشترط الظن والاعتقاد في كون الخبر صدقاً أو كذباً.

وقد أفسد قاضي القضاة قول أبي عثمان بأن ظن المخبر واعتقاده يرجع إليه، لا إلى الخبر: فلم يكن شرطا في كونه كذباً، وهذا لا يصح، لأنه لا يمتنع ذلك، كما أن إرادة المخبر راجعة إليه. وهي شرط عنده في كون الخبر خبرا. والكلام في ذلك في عبارة. والأولى أن نفصل القول فيه. فمتى سأل سائل عن رجل قال: «زيد في الدار» ـ وهو يظنه فيها، ولم يكن فيها ـ: هل هو كاذب، وكلامه كذب أم لا؟ فانّا نقول: هو كاذب، وكلامه كذب، على معنى أن مخبرَه على خلاف ما تناوله. ونوصّف بأنه ليس بكاذب وكلامه ليس بكذب، لمعنى أنه لم يقصد به الإخبار عن الشيء لا على ما هو به. وإذا اختلف القصد بوصفنا لهذا الخبر بأنه كذب، وجب أن لا يطلق الوصف عليه بذلك وأن يقيّد. وكذلك القول فيمن أخبر بالشيء على ما هو به، وهو يظن أنه كاذب، أن خبره يوصف بأنه صدق وأنه صادق، على هذا التقييد. فأما وصف اليهودي بأنه كاذب في

قوله: « إن محمدا ﷺ ليس بنبي » فمعناه أنه فاعل لخبر مخبرَه على خلاف ما هو به. وأيضا فظاهر من اليهود العناد والتقصير في النظر. فهم مقدمون على هذا الخبر مع خوفهم أن يكونوا كاذبين. فوُصفوا بأنهم كاذبون، على طريق الذم.

باب

في الأخبار التي يعلم صدقها، والتي يعلم كذبها. والتي لا يعلم كلا الأمرين من حالها

الأخبار، منها ما يّعلم سامعها صدقَها، ومنها ما لا يعلم صدقها. أما التي لا يعلم صدقها إما أن يعلم كذبها، أو لا يعلم كذبها ولا صدقها. والتي يعلم صدقها إما أن يعلمه بأمر منفصل عنها، أو غير منفصل عنها. فالأول إما أن يكون إخباراً عما يعلم صحته ضرورة بالإدراك أو غيره - كالإخبار بعلو السماء على الأرض، وبأن العشرة أكثر من الخمسة - وإما أن يكون إخبارا عما يعلم صحته بالاستدلال بالعقل وبالسمع كالخبر عن حكمة الله سبحانه، وهو وجوب الصلاة وغير ذلك. وأما التي يعلم صدقها بما يتصل بالخبر ويتعلق به، فإما أن يرجع إلى أحوال المخبِر، أو إلى أحوال السامع.

فالاول ضربان: أحدهما أن يكون المخبر لا يجوز عليه الكذب أصلا. والآخر لا يجوز كونه كاذبا في ذلك الخبر، وإن جاز أن يكذب في غيره. فالأول أن يكون المخبر حكيما إما لعلمه وغناه، وإما لأنه عصم من الكذب إما لدلالة المعجزات وإما لشهادة الله ورسوله بذلك، كالامّة. وأما المخبر الذي يجوز عليه الكذب في غير ذلك الخبر، فانما نعلم صدقه في الخبر إذا لم يكن له داع إلى الكذب، ولا يجوز أن يشتبه عليه المخبَر عنه. وإنما نعلم أنه لا داعي له إلى الكذب إذا كان المخبرون كثرة يمتنع معها أن ينظمهم داع واحد إلى الكذب اتفاقاً أو تواطؤاً.

وأما الراجع إلى السامع فإما أن يرجع إلى إمساكه عن النكير، أو إلى مصيره إلى الخبر. أما الأول فبأن يخبر المخبر بحضرة من يدعَي عليه العلم بصدقه، فلا

ينكره مع علْمنا بأنه لو كان كاذبا لأنكره إما من جهة الحكمة وإما من جهة العادة. فالأول أن يكون من ادُّعي عليه العلم بصدق الخبر نبيا. وأما الثاني فبأن يكون من ادعى عليه العلم جماعة كثيرين، ولا داعي لهم إلى الإمساك من رغبة ولا رهبة.

فأما الراجع إلى مصيره إلىٰ الخبر، فهو أن لا يدعي على السامعين العلم به، لكنهم يصيرون إليه عملاً، أو تقبُّلاً، أو تركاً لردّه، على خلاف في ذلك.

فاما الأخبار التي يَعلم السامعُ كذبها، فمنها ما يعلم ذلك من حالها لأمر منفصل عنها، كالأخبار عما يعلم باضطرار كذبها؛ أو بدليل سمعي أو عقلي. ومنها ما يعلم ذلك من حالها بأمر متصل بها. وذلك راجع إلى كيفية نقل الخبر، بأن ينقل خفياً؛ ومن حقه أن ينقل ظاهرا. وإنما يكون ذلك من حقه إذا كان المخبر عنه ظاهرا، وقويت دواعي الدين أو العادة أو كليهما إلى نقله. فالأول اصول الشريعة. والثاني أن يثّبت الناس على رجل بيّنة في مسجد الجامع يوم الجمعة. فلا ينقله إلا واحد أو اثنان. والثالث المعجزات، فانه قد اجتمع فيها أنها غريبة بديعة، وأن الدين يتعلق بها.

فأما النص الذي تدّعيه الإمامية وتدّعي لزوم المعرفة به لأهل كل عصر، فانه إذا لم ينقل نقلاً يحجّ وأجمعت الامة على أنه لو كان صحيحا للزم العلمُ به أهلَ الأعصار، فانّا نعلم بطلانه. لأن اللّه عز وجل لو كلّفهم العلمَ به، لجعل لهم إليه سبيلا. فان لم يُجمع الامة على ذلك، لم يعلم بطلانه إلا بطريق آخر. لأنه لا يمتنع أن يكون صحيحا. ويلزم العلم به من عاصر الإمام. ويكون قول من قال: «إنّ فرض العلم به لازم لأهل الأعصار كلها» باطلا.

فأما ظهور مخبرَ الخبر، فليس بموجب، بانفراده، شياع نقله. لأن طلوع الشمس ظاهر، ولم يجب نقله. فأما أن لا ينقل الشيء نقل نظيره، فليس بموجب كذب الخبر، إلا أن تكون الدواعي قوية إلى نقله. فأما إذا لم يكن كذلك، فليس بممتنع إذا لم تَقْوَ الدواعي إلى نقله أن يتفق نقل نظيره نقلاً شائعا. ولا

ينقل هو هذا النقل. فأما جهر النبي ﷺ ببسم الله الرحمن الرحيم، فلو كان على حد جهره بالفاتحة كلها، لنقل كنقل الفاتحة، لأن الداعي إليهما واحد. لكنه لا يمتنع ان يكون النبي ﷺ كان يجهر بالفاتحة في جميع صلوات الجهر، وكان يَجهر ببسم الله الرحمن الرحيم تارة دون تارة، أو كان يَجهر بها جهراً خفيا يَسمعها من قوى سمْعه ممن قرب منه، دون مَن بعد أو مَن ضعف سمْعه، حسب عادة كثير ممن يبتدىء بالقراءة يجهر بها جهراً قريبا، ثم يشتد صوته. فلذلك اختلف النقل للجهر ببسم الله الرحمن الرحيم.

فأما الخبر الذي إذا فتش عنه أهلُ العلم ولم يظفروا به في جملة الأخبار بعد استقرار السنن، فانه يعلم كذبه لعلْمنا أن الأخبار قد دوّنت. ورواية الخبر بعدما دوّنت الأخبار هي رواية لما دوّن. وننظر، فاذا لم يوجد ذلك، علّمنا كذبه. لأنّا لم نشاهده. كما لو قال الراوي: «هذا الخبر في الكتاب الفلاني»، فلا نشاهده فيه.

فأما ما يعم البلوى به إذا لم يشتهر نقله، فان كان متضمنا للعلم، فقد تقدّم ذكره. وإن كان متضمنا للعمل، فسيأتي الخلاف فيه إن شاء الله.

وأما الأخبار التي لا يعلم صدقها ولا كذبها، فهي أخبار الآحاد التي لا يقترن بها ما يمنع من صحتها. وهي ضربان: منها ما تتضمن عملاً، ومنها ما تتضمن علماً. أما الأول فإما أن لا يجب العمل بها ـ بأن لا تتكامل فيها الشروط التي معها يجب العمل بها ـ وإما أن يجب العمل بها إما عقلاً كأخبار المعاملات وإما أن يجب سمعاً كاخبار الشريعة. وكالشهادات عند من لم يوجب العمل بها عقلاً. وأما المتضمنة للعلم، فمنها ما يوافق مقتضى العقل، ومنها ما لا يوافقه. فالأول يجوز أن يكون النبي ﷺ قاله. والثاني إن أمكن تأويله من غير تعسف، يجوز أن يكون قاله. وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف، لم يجز أن يكون قاله، على ذلك الحد. وإنما يجوز أن يكون قاله مع زيادة أو نقصان أو حكاية عن الغير.

واعلم أنه لا يجوز كون أخبار الآحاد المروية عن النبي ﷺ كلها كذباً. لأن

العادة تمنع في الأخبار الكثيرة أن يكذب رواتها على كثرتها، واختلافهم وكثرتهم. وليس جميع ما يروي عنه صلوات الله عليه صدقاً، لما روي عنه صلى الله عليه أنه قال: «سيُكذب عليّ». فان كان هذا الخبر صدقاً، فقد كذُب عليه. وإن كان كذباً، فقد كذُب عليه فيه ﷺ.

وقد كان السلف ينكرون كثرة الرواية. وحكي عن شعبة انه قال: «ثُلث الحديث كذب». وكثير مما يتضمن الجبر والتشبيه ما لا يمكن تأويله الا بتعسف شديد، لا يتعذر مثله في كل كلام متناقض. وذلك يمنع أن يقوله النبي ﷺ. ولا يمنع أن يكون من روى ذلك من المتأخرين قد تعمّد الكذب. ولا يمتنع أن يثبت أن بعض الصحابة الذي رواها أن يكون لَحِقه سهو وغلط؛ وأن يكون النبي ﷺ حكاه عن غيره، وظن الراوي أنه حكاه عن نفسه، أو خرج عن سبب يغيّر فائدته، أو تقدّمه ما يعيّن حكمَه. ولهذا كان النبي ﷺ إذا دخل عليه داخل، وهو في حديث، ابتدأ أوله. لأن معنى الحديث يتغيّر بحسب أوله. ولما ذكرنا قالت عائشة فيما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «ولد الزنا شرُّ الثلاثة. والتاجر فاجر»: إنما عني ﷺ. تاجرا دلّس؛ وولد زنا سبُّ امّه. وقالت فيما روي عنه: «الشؤم في ثلاث: المرأة، والدار، والفرس»: أنه ﷺ حكاه عن غيره. وأنكرت ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الميت يتعذّب ببكاء أهله عليه». وينبغي أن يواصل رواية هذه الأخبار وأمثالها لتكون مضبوطة، فيمتنع الزيادة فيها. ولو أُهملت روايتها، لأمكن أن يزداد فيها. فاذا أنكرها منكر، قال الراوي، إنما لم يعرف ما رويتُه، لأنه مما أهملتْ روايته. وينبغي لراويها أن يتأولها لمن يرويها له إن كان يضعف عن تأويلها، أو يبيّن له بطلانها إن لم يمكن تأويلها.

باب

في بيان وقوع العلم بالأخبار، وبيان صفة العلم الواقع بالتواتر

أما خبر الله عز وجل، وخبر رسوله، وأخبار الأمّة، فانما وقع العلم لمخبرّها. لأن حكمة الله تقتضي صدقَه في إخباره، وصدقَ من أظهر عليه المعجز وأخبر

بعدالته. وأما الأخبار المتواترة كالإخبار عن وجود مكة وغيرها، فقد حُكي عن قوم أنه لا علم إلا بالحواس، دون الإخبار. والذي يُبطل قولَهم وجدانُنا أنفسنَا معتقدةً وجودَ مصر وخراسان ساكنة، إلى غير ذلك، عند تواتر الأخبار علينا بها. فجرى مجرى المعرفة بالمشاهدات. ويفارق ما يرويهْ الواحد والاثنان. ومن خالف في أنّا معتقدون لذلك واثقون به، فقد دفع ما نجده؛ فلا وجه لمكالمته. وليس لهم أن يقولوا: «لو وقع العلم بالأخبار المتواترة، لوقع عند الخبر الأول والثاني». لأن من يقول: «وإن العلم لمخبَر هذه الأخبار مكتسب»، يقول: إن شرط اكتسابه حاصل في التواتر دون الآحاد. ومن يقول: «إنه ضروري»، يقول: إن اللّه سبحانه اختار فعله عند التواتر دون الآحاد، وله أن يقول: ما ذكره السائل يجري مجرى الشبه؛ والعلم الضروري لا ينتفي بما يجري مجرى الشبه. ألا ترى أن العلم بالمدركات لا ينتفي باختلاف المناظر؟

واختلف الناس في العلم الواقع عند التواتر. فقال شيخانا أبو علي وأبو هاشم: إنه ضروري، غير مكتسب. وقال أبو القاسم البلخي: إنه مكتسب. وليس ذلك مما يحتاج إليه في أصول الفقه ـ ونحن نؤمن إلى القول فيه، لأن الناس قد ذكروه في أصول الفقه ـ ونحيل باستيفائه على ما ذكرناه في «شرح العمد». فنقول: إن الاستدلال هو ترتيب علوم يتوصل به إلى علم آخر. فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم، فهو مستدل عليه. والعلم الواقع بالتواتر، هذه سبيله. لأنّا إنما نعلم ما أُخبرنا به إذا علمنا أن المخبِر لم يخبر عن رأيه، بل أخبر عما لا لُبس فيه، وأنه لا داعي له إلى الكذب، فنعلم أنه لم يتعمد الكذب، لعلْمنا أنه لا داعي له إلى الكذب. ونعلم أنه لا يجوز كونه كذباً، وإن لم يتعمده، لعلْمنا بظهوره وارتفاع اللبس فيه. فإذا فسد كونه كذباً ثبت كونه صدقاً. ومتى اختل شرط من هذه الشروط، لم نعلم صحة الخبر.

والقول بعد هذا إن ذلك طريق يمكن مثله في كل العلوم. وأقوى ما يذكره الذاهبون إلى القول الأول، محتجين ومعترضين على ما ذكرنا، هو أن الواحد منا

يعلم وجود الصين ولا يعلم أنه أخبره بذلك كثرة. وذلك باطل. لأن الإنسان يعلم في الجملة أنه قد أخبره بذلك من لا داعي له إلى الكذب، وإن لم يعلم أعيانهم. ويعلم أن كل من يسأله عن الصين إما أن يخبره عن مشاهدة أو عن خبرِ مَن شاهده. ويعلم أنه لا يجوز أن لا يكون لوجود الصين أصل، ويتصل الأخبار عنها للأزمان الطويلة ولا يظهر كذبها لأحد من الناس. ولا يجوز أن يظهر كذبها ولا يتحدث به. ويظهر الخلاف فيه والإنكار له، فينتشر.

واحتجوا أيضا بان العلم الواقع بالتواتر لا ينتفي بالشبه. وهذه علامة الضروري. وهذا غير مسلَّم. لأن العلوم المجاورة للضرورية لا تنتفي بالشبه، وهي مكتسبة.

واحتجوا بان من ليس من أهل النظر، كالمراهقين والعوام، يعرفون البلدان. فعُلم أن ذلك غير واقع عن نظر. والجواب: أن النظر في ذلك ليس هو إلا ترتيب العلوم بأحوال المخبَرين. وهذا القدر يحصل للعامة والمراهقين. لأن هؤلاء لا يمتنع أن يترتب في أنفسهم كثير من العلوم، ويحصل لهم عن ذلك علوم أخر.

واحتجوا بأن اعتقادنا للاستغناء عن النظر في العلم بالبلدان، يصرفنا عن النظر فيه. فيجب أن لا يقع منا. وذلك يختل كوننا عالمين بها؛ والمعلوم خلافه. والجواب: ان الاستدلال على ذلك ليس هو أكثر من ترتيب علوم بأحوال المخبَرين على ما ذكرنا. وذلك يحصل عند سماع الخبر المتواتر ـ لأنّا نعلم كثرتهم، وامتناع تواطئهم واتفاق الكذب منهم ـ ويعلم ظهور المخبِر، وارتفاع اللبس فيه. والعلم بصحة المخبَر عنه يقع عند ذلك من غير استيناف نظر، بعد ما ذكرناه. فهذا هو القول في الخبر المتواتر.

فأما إذا أخبر الواحد بشيء لا لُبس فيه بحضرة جماعة لا يتعمد مثلها الكذب، فادعى مشاهدتها لذلك، ولم يصرفها عن تكذيبه صارف بدين ولا رهبة ولا رغبة، فسكتت عن تكذيبه، فانه يعلم صدقه. لأن استشهاده بها إنما هو طلب

لإخبارها بمثل ما أخبر به . أو طلب لسكوتها عن تكذيبه . فسكوتها عن تكذيبه كالإخبار عن تصديقه. فاذا لم يجز أن يخبر بصدقه وهي عالمة أنه كاذب، فكذلك إذا سكتت. وأيضا فان نفوس الناس مؤثرة لتكذيب الكذاب، سيما إذا استشهدها . ومتى كفّتْ عن ذلك، وجدت في أنفسها ضررا . فاذا لم يكن في مقابلة هذا صارف، وجب أن تكذبه بأجمعها أو بعضها إن كان كاذبا . فاما أن دعاها التدين أو رغبة إلى السكوت، فان ذلك لا يستوي للجماعات في إيثارها على الإخبار بكذب المخبِر إذا علموه كذابا . وأما هيبة السلطان، فانها إن منعتْ في الحال عن تكذيبه، فانها لا تمنع في المستقبل في غير ذلك المجلس، ولا تمنع من إظهار ذلك إلى الإخوان والأصدقاء. فلا يلبث ذلك أن يشيع ويظهر. ولهذا لا يطمع السلطان في أهل بغداد أن يشتهر بهم الحال في ترك تكذيب المدعي أن بين البصرة وبغدادبلداً أكبر منهما .

فأما خبر المخبر بحضرة النبي ﷺ ، فانه إما أن يدّعي عليه مشاهدته، أو لا يدعي ذلك. فان ادّعاها فسكوت النبي ﷺ عن الرد عليه، مع كونه كاذبا، موهم صدقه . فاذاً سكوته دليل على صدقه . وإن لم يدّع مشاهدته، فإما أن يكون ما أخبر به من أمور الدين أو الدنيا . فان كان من الدين، فإما أن يكون قد عُلم خلاف ذلك من شرعه، أو لم يُعلّم ذلك. فان لم يُعلّم ذلك، فسكوته دليل على صدقه؛ لأنه لو كان كاذبا، لأوهم صدقه . وإن كان قد عُلم خلاف ذلك من شرعه، فاما أن يكون ذلك مما يجوز أن يتغيّر شرعه فيه، أو لا يجوز. فان جاز تغيُّره، كان سكوته دليلا على صدقه؛ لأنه لو كان كاذبا، لأوهم تغيُّره مع أنه ما تغير . ولأن بسكوته قد ترك أن يُنكر عليه فعلاً قبيحا، وهو كذبه . وإن كان مما لا يجوز أن يتغير شرعه فيه، لم يجب إنكاره إذا لم يؤثر إنكاره. لأنه لا ايهام في سكوته، ولا هو ترْك لما يؤثر في إزالة المنكر. ولهذا لا يجب عليه مواصلة الإنكار على اليهود والنصارى الذين كان يشاهدهم يتظاهرون بانحرافهم إلى الإسلام. وإن كان يؤثر إنكاره، فلا بد من إنكاره، لوجوب إنكار المنكَر إذا أثّر. وذلك نحو إنكار المعاصي على بعض أمّته لأنه لا

بد من أن يكون لإنكاره على من يعتقد نبوته تأثير. وإن كان ما أخبر عنه المخبر من امور الدنيا، فسكوته عن تكذيبه يقتضي كونه عالما بصدقه، أو غير عالم بصدقه ولا بكذبه. ولا يجوز كونه عالما بكذبه ولا ينكر ذلك عليه. فان علمنا أنه لا يخفي عليه صدقه من كذبه، فسكوته دليل على صدقه. لأنه لو كان كاذبا، لكان ما أتاه قبيحا يلزم إنكاره، كسائر المنكَر.

فأما خبر الواحد إذا أجمعت الامة على مقتضاه، وحكمتْ بصحته، فانه يُقطَع على صحته. لأنها لا تُجمع على خطأ. وإن لم تحكم بصحته، فعند الشيخ أبي هاشم، وأبي الحسن، وأبي عبد الله رحمهم الله: أن الأمّة لا تُجمع على مقتضى خبر الواحد إلا وقد قامت به الحجة. وعند غيرهم: أنه لا تكون الحجة قد قامت به. ولا مقطوعاً على معيّنه. لأن الامة إذا اعتقدتْ وجوب العمل بالخبر المظنون، لم يستحل أن يروي لها خبرٌ واحد قد تكاملت فيه شرائط العمل، فتعمل به. لأن العمل يتبع الاعتقادات. ولهذا جاز أن يُجمعوا على الحكم بالاجتهاد لما كانوا قد اتفقوا على وجوب العمل به. وجواز ذلك في خبر الواحد أولى، لأنه أظهر.

فان قالوا: إذا أجمعنا على وجوب الاجتهاد، قطعنا على الاجتهاد! قيل: إن أردتم أنكم تقطعون على أن الأمارة كانت مقطوعاً بحكمها قبل الإجماع، لم يصح، لأن الأمارة لم تكن دلالة. وإن أردتم أن الأمارة بعد الإجماع يقطع على تعلق الحكم بها، فليس لذلك معنى إلا أن الحكم مقطوع به لا يجوز خلافه. وهكذا نقول في حكم الخبر المجمع عليه. وذلك غير القول بأن الخبر قد قاله النبي ﷺ. وحجة الأولين هي: أن العادة جارية في أمّتنا أنها لا تُجمع على مقتضى خبرٍ واحد إلا وقد قامت الحجة به. ألا ترى أن ما لم تقم الحجة به، لم يتفقوا على مقتضاه؟ كحديث عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ تطيّب لحرمه قبل إحرامه، وحديث بروع بنت واشق. وأما الأخبار عن أصول الصلوات والزكوات، فانه لما قامت الحجة بها، أجمعوا على حكمها! والجواب: يقال لهم:

إن أردتم أن أكثر أخبار الآحاد لم يتفقوا على موجبها، قيل لكم: «قد جوّزتم كون بعضها لم تقم الحجة به، وقد وقع الإجماع على حكمه». فان قالوا: نقيس الأول على الأكثر الذي اختبرناه. فعرفنا أن الإجماع لم يقع على حكمه إلا بعد قيام الحجة به بعلة أنها أخبارُ آحاد! قيل لهم: لم زعمتم صحة هذه العلة؟ وأيضاً فان من يعتقد وجوب العمل بخبر الواحد إذا رُوي له خبر واحدٍ ولم يَعمل به، لا يقول: «إنما لم أعمل به لِأنه خبرُ واحد»، بل يقول: «إنما لم أعمل به لأنه لم تتكامل فيه شرائط العمل»، أو يتأوله ويصير إلى غيره. فبان أنه ليس العلة في أن لا يعمل به كونه خبرّ واحد. ثم ينقض عليهم بخبر عبد الرحمن في جزية المجوس، وخبر حمل بن مالك في الجنين. لأن الصحابة أجمعت على مقتضى ذلك لأجل الخبر من غير أن قامت الحجة به. لأنهم أجمعوا عند سماع الخبر من غير تجدّد شيء آخر. ولهذا صح أن يستدل باجماعهم على ذلك على: «أنهم أجمعوا على العمل بأخبار غير مقطوع بها». وإن أردتم أنكم عرفتم أن كل خبرٍ واحد لم تقم الحجة به، لم يجمعوا على حكمه! قيل: لم زعمتم ذلك؟ وما أنكرتم أن يكون كثيراً مما أجمعوا على حكمه من أخبار الآحاد، لم تقم به الحجة به. ولو كان كل ما أجمعوا على مقتضاه قد قامت الحجة به، لم يصح الاستدلال باجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد.

ويمكن أن يحتجوا فيقولوا: إذا أجمعوا على موجب الخبر، وجب كون الخبر حقاً. لأنهم لا يُجمعون على خطأ. ولا يجوز أن يقال إذا أجمعوا على حكمه: «قطعنا على أن الخبر حق، وإن لم تكن الحجة قد قامت به». لأن ذلك يقتضي أنهم لا يتفق منهم الإجماع على خبر إلا وقد قاله النبي ﷺ من غير حجة دلّتهم على ذلك. ومثل ذلك لا يحصل بالاتفاق، كما لا يجوز أن يتفق منهم الصواب من غير دلالة. والجواب: إنهم لم يجمعوا على صحة الخبر، فيكون صحيحاً. وإنما أجمعوا على حكمه وذلك يدل على أن حكمه حق وصواب. ولا يمتنع أن يقطع على صحة الحكم وإن كان الخبر مظنوناً غير مقطوع، بأن النبي ﷺ قاله.

فأما خبر الواحد، إذا عمل عليه أكثرُ الصحابة. وعابوا على منْ لم يعمل به، فحكي عن عيسى بن أبان أنه يُقطَع به. والصحيح أنه لا يقطع به. لأن قول أكثر أهل العصر من المجتهدين ليس بحجة. والأولى أن يستدل في تحريم بيع درهم بدرهمين نقداً، بحديث أبي سعيد رضي الله عنه لا باجماع الصحابة. لأن ابن عباس يخالفهم.

فأما إذا عمل بعض الصحابة بخبرِ واحد، وتأوّله الباقون، فلا يجب القطع به. لأنه ليس باتفاق منهم على أن النبي ﷺ قاله. لأن الواجب على المجتهد أن يعمل به، أو يتأوله.

وأما إذا تضمّن خبر الواحد عِلماً، وجاز أن يقوله النبي ﷺ، فان إمساك الصحابة عن إنكاره لا يدل على أن النبي ﷺ قاله. لجواز أن يكونوا إنما أمسكوا عن ردّة لتجويزهم أن يكون النبي ﷺ قد قاله.

باب
في شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر

اعلم أن من جعل العلم الواقع بالتواتر مكتسباً، يشرط في وقوع العلم به أن يكون المخبرون كثرة يمتنع معها اتفاق الكذب منهم والتواطؤ عليه، وأن يكونوا إنما أخبروا به مضطرين. وإنما شرطنا ذلك لأنّا لو جوّزنا أن يشتركوا في الكذب اتفاقاً، أو بتواطؤ أو تراسلٍ، لم نأمن أن يكونوا كذبوا لهذين الوجهين. ولو جوّزنا أن يكونوا قد التبس عليهم ما أُخبروا به فظنّوا أنهم محقّون فيه ـ وهم غير محقّين ـ لم نثق بصحة ما أخبروا به. وإنما قلنا: إن ما تكاملت فيه هذه الشرائط من الأخبار، يُعلَم صحتها. لأن ما أخبر به المتواترون لو كان كذباً، لم يخلُ إما أن يكونوا قد اعتقدوا كونه كذباً وتعمّدوه، أو يكونوا لم يعتقدوا ذلك بل ظنوه صدقاً. وهذا الاخير غير حاصل فيما هو معلوم باضطرار. لأنه لا لُبس في ذلك ولا اشتباه. وإن كانوا تعمّدوا الكذب، فأما

أن يكونوا تعمّدوه لغير داعٍ ، أو لداع. والاول باطل لأن المميِّز لا يفعل إلا لداع، سيا ما له عنه صارف. وإن كانوا تعمدوه لداع، فإما أن يرجع الداعي إلى الخبر، أو إلى غيره. والأول باطل، لأن الراجع إلى الخبر هو كونه كذباً. وذلك يصرف عن فعْله. ويفارق إخبارهم بالصدق عما فيه فائدة. لأن الفائدة تدعو إلى ذلك. وكون الخبر صدقاً لا يصرف. وما يرجع إلى غير الخبر، فهو إما الدين أو الدنيا من رغبة أو رهبة. ولا يخلو إما أن يفعلوا ذلك لداعٍ واحد من هذه الدواعي، وإما أن يفعله بعضهم لبعض هذه الدواعي وبعضهم يفعل للبعض الآخر. ولا يخلو إما أن تحصل لهم هذه الدواعي بتراسل، أو تحصل لهم من غير تراسل ولا تشاعر. أما التديّن المؤدي إلى الإخبار بخلاف ما يعلم باضطرار، فتديّنٌ ظاهر البطلان. وليس يجوز أن يشترك الخلق العظيم في ترجيح ما قد ظهر فساده من التدين على ما في عقولهم من تجنّب الكذب والنفور منه، سيا إذا علم الكذّاب أن غيره يعلم أنه كذّاب. بل لا بد أن يختلف أحوال الجماعات الكثيرة في ذلك إن لم يتفقوا على تجنّب الكذب والعدول عن ذلك التديّن الظاهرِ البطلان. ولا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون قد دخلت عليهم شبهة في ذلك التدين، أو لم تكن دخلت عليهم شبهة. لأن الجماعة الكثيرة لا يتساوون في ترجيح الشبهة على ما في عقولهم من استقباح الكذب. كما لا يجوز أن يتساووا في مأكل واحد، وسلوك طريق واحد. وأما الرغبة واعتقاد المنفعة، فقد تكون رجاءَ عوضٍ عن الكذب، وقد تكون إيثارَ إطرافِ الناس. فكثير من الناس يحبّون أن يخبروا غيرهم بما لا أصل له، ليُطرفوهم ويَقربوا بذلك من قلوبهم. والجماعات لا يتساوون في إيثار ذلك على إطراح الكذب، ولا يتساوون في الافتقار إلى ما وقعت الرغبة به. بل كثير منهم لا يحتاج إليه. وكثير منهم يحتاج إليه ولا يؤثره على الصدق. فأما رغبة السلطان ورهبته، فانهما لا تُجمعان الجمعَ العظيم على الإخبار بما يعلمونه باطلاً. ألا ترى أن السلطان لا يمكنه ذلك في جميع أهل بغداد؟ لأنه لا يحيط بهم إحصاؤه، حتى يصير كل واحد منهم مضطراً إلى الخبر. وقد تغري رهبة السلطان كثيراً من الناس بالتحدث بالشيء

على حقيقته عند الإخوان والثقات؛ ولا يلبث بذلك أن يشيع الخبر الصحيح في الناس. وربما علِمنا في كثير من الأشياء أنه لا غرض للسلطان في أن نخبر عنها بالكذب؛ وأنه لا غرض للمخبرين في ذلك. ولا يجوز إبطال هذا القسم بأنه، لو كان السلطان أرهبهم، لظهر. لأنه يقال في ذلك: ما أنكرتم أن يكون السلطان دعاهم بالرهبة إلى كتمان الرهبة. ولا يجوز أن تكون الجماعة العظيمة بعضها يخبر بما يعلم كذباً بالرغبة، وبعضها لرهبة، وبعضها للتديّن، لأن كلامنا في جماعة عظيمة أبعاضها جماعة عظيمة يمتنع تساوي أحوالها في قوة هذه الدواعي، وإيثارها على استقباح الكذب والنفور عنه مع ما في طباع الناس من محبة التحدّث بما كان. وليس يجوز أن يقال: «إن الجماعة العظيمة قد يكون أن تخبر بما تعلمه كذباً، أو تكتم ذلك إلا الواحد والاثنين». لأنه إن جاز ذلك في الجماعة العظيمة إلا الواحد، جاز مع ذلك الواحد؛ ووجب، لو لم يكن فيها ذلك الواحد، أن يجوز أن يجتمعوا على الكذب. وفي ذلك جواز الكذب على المتواترين.

فهذه الشرائط يعتبرها من يقول: «إن العلم بالتواتر مكتسب». ومن يقول: «إنه ضروري»، لا يعتبرها، ويقول: إن العلم لا يحصل بتأمل أحوال المخبرين؛ وإنما يحصل من فعل الله سبحانه. فانْ فعَلَه الله سبحانه، علمنا تكامل شروط التواتر في الخبر؛ وإن لم يفعله، علِمنا أنه لم تتكامل الشرائط فيه. ونقول: إن العلم الضروري لو لم يحصل بالتواتر، لكان يستدل به. ويشرط في صحة الاستدلال به ما ذكرناه من الشرائط ونقول أيضاً: يجوز أن لا يقع العلم الضروري بخبر العشرين والثلاثين. فان لم يقع العلم بخبرهم الضروري، أمكن أن يستدل به إن حصلتْ فيه الشرائط التي ذكرناها.

ويشرطون في حصول العلم الضروري بالتواتر أشياء:

منها أن لا يكون السامعون عالمين بما أخبروا به باضطرار. وليس يليق الكلام في ذلك باصول الفقه. وقد ذكرناه في «الشرح للعمد».

ومنها أن يكون المخبرون أكثر من أربعة.

ومنها أن يكونوا مضطرين إلى ما أخبروا عنه. ومن حُكمه أنه إذا وقع العلم بخبر عدد، أن يقع بخبر من ساواه في ذلك العدد. فاذا وقع العلم لعاقل، أن يقع لكل عاقل.

أما وقوع العلم بخبر أربعة، فمن قال: إن العلم بالأخبار «مكتسب»، فانه يقول: إنما يقع العلم بالتواتر. لأنه قد علم أن المخبرين لا داعي لهم إلى الكذب. وإنما يعلم ذلك إذا علم استحالة اشتراكهم في داع واحد اتفاقاً أو تواطؤاً. والأربعة، لا يعلم استحالة كلا الأمرين عليهم؛ فلم يقع العلم بخبرهم. وأما من يقول: العلم الواقع بالتواتر «ضروري»، فانه يقول: لو وقع العلم بخبر أربعة عن مشاهدة، لوقع بخبر كل أربعة اضطروا إلى ما أخبروا عنه. فكان يجب، إذا شهد أربعة أنهم شاهدوا فلاناً يزني، أن يستغني القاضي عن السؤال عنهم. لأنه إن علم صدقهم، فلا حاجة به إلى السؤال عنهم. وإن لم يعلم صدقهم، علم أنهم كَذَبة، أو بعضهم؛ فيستغني أيضاً عن السؤال، ولا يقيم الحد. وفي الإجماع على وجوب إقامة الحد، وإن لم يضطر إلى صدقهم على أن العلم لا يقع بخبر أربعة.

ولا يقدح في ذلك كون الشهود مخبرين بلفظ الشهادة، لا بلفظ الخبر. لأن اختلاف الألفاظ لا يؤثر في ذلك. ألا ترى أن الأخبار المتواترة بالفارسية والعربية سواء في وقوع العلم. ولا يقدح في ذلك أن يقال: إن من شرط الشهادة أن يجتمعوا في الشهادة. وذلك يجوز وقوع التواطؤ منهم. لأن اجتماع الأربعة عند الخبر وافتراقهم سواء في تجويز كونهم متواطئين. فان جاز في إحدى الحالتين وقوع العلم بخبرهم، جاز مثله في الحالة الأخرى.

إن قيل: فيجب، إذا وجب على الحاكم أن يقيم الحد بشهادة خمسة وإن لم يضطر إلى العلم بصدقهم، أن يدل ذلك على أن العلم الضروري لا يقع بخبر خمسة! قيل: لا يجب ذلك. لأنه لا يمتنع أن يقع العلم بخبر خمسة، وأن يكون

الحاكم إنما لم يعلم ضرورة صِدق هؤلاء الخمسة، وإن وجب عليه إقامة الحد لجواز أن يكون أربعة منهم شهدوا عن مشاهدة والخامس لم يشاهد. فلزمه إقامة الحد بشهادة أربعة منهم، وإن لم يعرفهم بأعيانهم. ولا يمتنع أن يكون إنما لم يعلم صدقهم لأن الخمسة لا يقع العلم بخبرهم. وإذا لم يمتنع كلا الأمرين، لم يكن في ذلك دليل على أن الخمسة لا يجوز وقوع العلم بخبرهم. ووجب كون ذلك مشكوكاً فيه. ولا يلزم على ذلك أن لا يقع العلم بعدد القسامة، من حيث لم يعتبر الحاكم وقوع العلم بخبرهم. لأن أهل العراق يقولون: يَحلف خمسون من المدعى عليهم، كل واحد منهم: أنه ما قتل ولا عرف قاتلاً. فليس يخبرون عن مخبَر واحد، بل كل واحد منهم يخبر عن غير ما يخبر عنه الآخر، وعند الشافعي: يَحلف خمسون من المدعين، كل واحد منهم بحسب ظنه. فمخبَر كل واحد منهم غير مخبر الآخر.

فان قيل: ولم قالوا: «لو وقع العلم بخبر أربعة، لوقع بخبر كل أربعة»؟ قيل: لأنه لو وقع العلم بخبر قوم ولم يقع بخبر مثلهم مع تساويهم في الشروط، لم يمتنع أن يُخبرنا قافلةُ الحاج عن مكة فنعرفها؛ وأن يخبرنا عن المدينة فلا نعرفها. وفي ذلك جواز الشك في البلدان مع تواتر الأخبار عنها. وهذا لا يصح. لأن العلم بمخبَر الإخبار من فعْل الله عز وجل عندهم. فما يؤمنهم أن يفعل العلم عند خبر أربعة، دون أربعة؟ ولا يجري العادة في ذلك على طريقة واحدة. ويجري العادة على طريقة واحدة في فعل العلم عند إخبار الجماعات الكثيرة. فلا يلزم الشك إذا أخبر بها الجماعات.

فأما اشتراط كون المخبِرين عالمين بما أخبروا عنه ضرورة، فان من يقول: إن العلم بالتواتر «مكتسب»، يجعل مِن شرط الاستدلال به أنه لا يشتبه على المخبرين ما أخبروا عنه فيظنوه حقاً، فيخبروا عنه، وأن لم يقصدوا الكذب. وهذا يقتضي أن لا يكونوا عالمين به باستدلال. لأن ما يعلم باستدلال يجوز دخول الشبهة فيه على الخلق العظيم. يبيّن ذلك أن المسلمين على كثرتهم يخبرون

اليهودَ بنبوة محمد ﷺ فلا يعلم اليهود ذلك. ولو أخبرهم بعض المسلمين بما شاهدوه، لعلِمه اليهود! ولا فرق بينهما، وهذا الوجه يحتج به من قال: إن العلم بمخبَر الإخبار «ضروري». ويحتج أيضاً بأن علِم السامع فرع على علم المخبِر، ولم يجز كونه ضرورة، مع كون الأصل مكتسباً. وهذا لا يصح. لأن علم السامع ليس بصادر عن علم المخبِر؛ وإنما هو فعْل الله سبحانه مبتدأ إخبارَ إيجاده عن الخبر. فلم يمتنع أن يفعله عند خبر من تعلّم ما أخبر عنه باستدلاَل.

فأما أن كل عدد وقع العلم بخبرهم لجماعة، فانه يقع العلم بخبرهم لغير تلك الجماعة، ويقع العلم بخبر مثل هؤلاء المخبرين، فالدليل عليه عندنا هو: أن العلم إنما يقع بخبرهم لأنهم اختصوا بشروط معلومة تؤدي إلى العلم بصدقهم. وهي متقررة عند كل من عرف العادات، وإن لم يعتبر عنها كثير منهم. فاذا حصلتْ هذه الشروط في عدد آخر، وجب أن يؤدي خبره إلى مثل ما أدّى إليه خبر الأولين.

وأما من قال: إن العلم بالمخبَر عنه «ضرورة»، فانه يقول: لو جاز خلاف ذلك، لم يمتنع أن يكون في العقلاء من يخبرهم المتواترون بما شاهدوه فلا يعلم صدقهم. وفي ذلك تجويز كون بعض العقلاء غير عالمين بأن في الدنيا مكة، مع سماعه الأخبار عنها كسماعنا. ولقائل أن يقول: إن هذا الكلام يقتضي إحالة انتفاء العلم بمكة، وأنتم لا تحيلون ذلك. لأن وقوع العلم بذلك مبتدأ مِن فعل الله عز وجل.

فان قالوا: ليس ذلك بمحال، ولكنا قد علمنا أنه لن تختلف فيه السامعون! قيل لهم: وكيف علمتم ذلك؟ ولعل العادة قد جرت بخلاف ذلك في كثير من العقلاء. وليس من شرط وقوع العلم أن يكون المخبرون أو بعضهم مؤمنين. أما على قولنا فلأن الخبر طريق إلى العلم من حيث لم يكن للمخبرين داع إلى تعمد الكذب، ولا كان الحق فيه ملتبساً. ومجموع ذلك يمكن حصوله مع الكافرين. ولأن أهل بلاد الكفر يعملون بتواتر أهل مقالاتهم من أحوال البلاد مثل ما

نعلمه نحن. وهذا الوجه يحتج به من قال: إن العلم بالتواتر «ضروري». وليس من شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر أن يكون المخبرون عشرين. لأنه لا دليل على اشتراط ذلك. والأظهر أن شرط الاستدلال لا يحصل فيهم. ومن يشرط هذا العدد، يتعلق بقول الله سبحانه: «إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين». قالوا: فأوجب على العشرين الجهاد. وإنما خصّهم بالوجوب لأنهم إذا أخبروا، عُلم صدقهم. وهذا لا يدل. لأنه الآية إنما تقتضي وجوب صبرهم للمائتين، وليس فيها قصْر الوجوب عليهم. والأمّة أيضاً مجمعة على وجوب الجهاد على العشرة إذا كان فيهم غنى. ولو أوجب الله على العشرين الجهاد دون من نقص منهم، لم يكن في ذلك دلالة على أنه إنما خصّهم بالوجوب لما ذكروه دون غيره من وجوه المصالح التي يختص الله تعالى بالعلم بها. ولا دليل على اشتراط كون المخبِرين سبعين، ولا ثلاث مائة، على ما يحكى عن بعضهم في السبعين تعلقاً باختيار موسى سبعين رجلاً من قومه ليصيروا معه إلى مناجاة ربه. ولا فائدة في ذلك إلا ليخبروا قومَهم. فلو وقع العلم بخبر مَن دونهم، لم يكن لاختيارهم فائدة. وهذا لا يصح لأنه ليس في الآية أنه اختارهم لهذا الغرض. ويجوز أن يكون اختارهم لهذا الغرض ولغيره. ولم يكن مجموع الغرضين حاصلا فيمن دونهم. وتعلّق، مَن اشتراط ثلاث مائة، بأنهم عدة أهل بدر، فتعلّق بما لا علقة له بالمسألة. فان قالوا: إنما اختارهم النبي ﷺ ليخبر المشركين بشرعه! قيل لهم: فقد كانوا أكثر من ثلاث مائة. وأيضاً فمن أين أنه اختارهم لهذا الغرض؟ وما تنكرون أنه اتفق اختيار ذلك العدد، لا لما قالوه.

باب

في أن خبر الواحد لا يقتضي العلم

قال أكثر الناس: إنه لا يقتضي العلم. وقال آخرون: يقتضيه. واختلف هؤلاء. فلم يشرط قوم من أهل الظاهر اقتران قرينة بالخبر. وشرط أبو إسحاق النظّام، في اقتضاء الخبرِ العلمَ، اقتران قرائن به. وقيل إنه شرط ذلك في التواتر

أيضاً. ومثّل ذلك بأن نُخبَرَ بموت زيد، ونَسمع في داره الواعية، ونَرى الجنازة على بابه، مع علمنا بأنه ليس في داره مريض سواه. وحُكي عن قوم أن يقتضي العلم الظاهر. وعنوا بذلك الظن.

واحتج الأولون بأشياء:

منها أن خبر الواحد لو اقتضى العلمَ، لاقتضاه كلّ خبر واحد. كما أن الخبر المتواتر لمّا اقتضاه، اقتضاه كل خبر متواتر. وهذا اقتصار على الدعوى. فان قالوا: إنما اقتضى كل خبر متواتر العلمَ، لأنه من قبيل ما يقع العلم عنده. وهذا قائم في خبر الواحد لو كان فيه ما يقتضي العلم! قيل: لم زعمتم أن هذه هي العلة؟ وما أنكرتم أن العلم الواقع بالتواتر، إن كان « ضرورياً »، فهو مِن فعل الله سبحانه. فما يؤمنكم أن يختار فعْله عند كل خبر متواتر لاقتضاء المصلحة لذلك؛ ولم يقتض المصلحةُ فعْله عند كل خبرِ واحد، فلم يفعله عند كل أخبار الآحاد؟ وإن كان العلم بالتواتر « مكتسباً »، فما يؤمنكم أن تكون شروط الاستدلال به تتساوى فيها الأخبار المتواترة، ولا يسمع فيه أخبار الآحاد؟

ومنها قولهم: إن العلم لا يقع لشيء من الأخبار التي يرويها أربعة فقط، فلم يقع لشيء من الأخبار التي يرويها واحد. لأن الأربعة واحد وزيادة. وهذا لا يصح. لأنّا قد بيّنا أنه لا طريق لهم إلى العلم بأن العلم لا يقع لشيء من الأخبار التي يرويها أربعة.

ومنها إبطالهم مذهب النظّام. لأنه لو وقف حصول العلم بالمخبَر عنه على قرائن، لم يمتنع أن يخبر المتواترون رجلاً عاقلاً بمكة، ولا يقترن بخبرهم هذه القرائن فلا نعرفها. وهذا إنما يفيد مذهب أبي إسحاق في اشتراط القرائن في وقوع العلم بالأخبار المتواترة. ولعل أبا إسحاق عنى بالقرائن بالأخبار المتواترة ما لا ينفك منها الأخبار المتواترة، نحو امتناع اتفاق الكذب منهم، وأن لا يصح فيهم التواطؤ، فلا يلزمه أن لا يعلم بعض العقلاء أن في الدنيا مكة.

ومنها أنه ليس يخلو العلم الواقع عند الخبر إما أن يكون سببه القرينة

وحدها، أو القرينة بشرط الخبر، أو الخبر وحده، أو الخبر بشرط القرينة. والقسمان الأولان باطلان. لأن القرينة لا تتناول المخبَر عنه. وإنما المتناول له هو الخبر. فلم يجز أن لا يكون هو سبب العلم، أو يكون سببه غيره. ولو كان الخبر وحده يقتضي العلم، لاقتضاه إذا تجرّد. والمعلوم خلافه. ولا يجوز أن يقتضيه لشرط القرينة، كسماع الواعية من دار المريض مع تقدّم العلم بأنه لا مريض في الدار سواه، لعلمنا أنه لو تجردتْ هذه القرينة عن الخبر لكان اعتقادنا موت ذلك المريض كاعتقادنا موته مع الخبر وهذا لا يصح، لأنه يجوز أن يكون سبب الصراخ في داره موت غيره فجأة. فاذا سمعنا الخبر بموت ذلك المريض مع الواعية، كان اعتقادنا لموته آكد من اعتقادنا لموته عند سماع الواعية فقط. فلا يمتنع أن تكون هذه القوة هي العلم. على أن ما أبطلوا به أن تكون القرينة وحدها مقتضية للعلم، لا يصح. لأنها، وإن لم يكن لفظاً متناولاً للمخبر عنه، فهي فعل لا داعي إليه إلا الموت. أعني الصراخ وحضور الجنازة. وهذا وجه صحيح في التعلق بالمخبر عنه.

وينبغي أن نقسم الكلام على المخالف، فنقول له، أتزعم أن كل خبر واحد يقتضي العلم؟ فان قال: «نعم»، فنحن نعلم أن كثيراً من الناس يخبروننا بما لا نظنه، فضلاً أن نعلمه. وكان يجب، فيما لا نعلم صدقه من الأخبار، أن نعلم كذبه. وإن قالوا: إنما نعلم صِدق بعض أخبار الآحاد دون بعض! قيل: أتعلمون ذلك ضرورة أو اكتساباً؟ فان قالوا: ضرورة! قيل: هذا باطل، لأنه ليس يكفي مجرد الخبر في وقوفنا على مخبَره من دون أن نلحظ أموراً أُخر. فان كنا عالمين بالمخبر عنه، فانما يقتضي علْمنا به اكتساباً. وتلك الامور إما أن ترجع إلى أحوال المخبِر، وإما أن ترجع إلى غير أحواله. ومثال الثاني اقتران الواعية وحضورِ الجنازة بالخبر عن الموت. وأما أحوال المخبر، فنحو أن يكون له صارف عن الكذب في ذلك الخبر، ولا يكون له داع إليه، نحو أن يكون متحفظاً من الكذب، نافراً عنه في الجملة. ونحو أن يكون رسولاً من سلطان يذكر أن السلطان يأمر الجيش بالخروج إليه. فعقوبة السلطان تصرفه عن

الكذب. ونحو أن يخبر الإنسان بأسعار بلده، وهو ذو مروءة تصرفه عن الكذب، ولا يكون له إلى الكذب في ذلك داع. ونحو أن يكون الإنسان مهتّماً بأمر من الامور متشاغلاً به، فيُسأل عن غيره، فيخبرَ عنه في الحال؛ فيعلم أنه لم يفكر فيه. فيدعوه إلى الكذب داع، مع علْمنا بأن كونه كذباً يُصرَف عنه. وهذه الامور تقتضي أن لا غرض للمخبر في الكذب. فيبطل بذلك أن يتعمد الكذب. فيعلم أنه إنما تعمد الصدق. وهذا استدلال على الشيء بابطال ضده.

وإن قالوا: إنما نعلم صدق خبر الواحد استدلالاً بما ذكرتموه الآن! قيل: ليس فيما ذكرنا ما يؤدي إلى العلم. لأنه قد يخبرنا الإنسان بموت المريض، ويكون غرضُ أهله بالصراخ عليه وإحضار الجنازة إيهامَ السلطان موته ليسلم منه؛ أو يكون قد أغمي عليه، أو يكون غيره قد مات فجأة. وقد يكون الإنسان شديد التحفظ من الكذب في الظاهر، دون الباطن. وقد يعدل عنه في بعض الأشياء دون البعض. وقد يكون الإنسان مهتماً بما يسأل عنه ويُظهر أنه مهتم لغيره؛ فاذا سئل عنه أظهر أنه قد نُبّه عليه وقد كان ساهياً عنه، ثم أجاب عنه ليوهم أنه لم يتعمد الكذب فيه. وقد يسبق من الإنسان يمين في أن يكذب في سعر الأشياء، أو يكون غرضه أن يعجب الناس بغلاء الأسعار أو رخصها، وإن كان كاذباً. أو يكون له غرض في نَفاق سلعته أو سلعة صديقه. وقد يشتبه عليه الحال في ذلك، فيخبر بالكذب وإن لم يتعمده. وقد يرغّب رسولُ السلطان بالمال الجزيل في أن يخبر رعيةَ السلطان وجيشه بأمر السلطان إياهم بالخروج إليه. وربما أمره السلطان بالكذب في ذلك إما استهزاء، وإما اختباراً لطاعة جنده. وإذا أمكنتْ هذه الوجوه، لم يعلم أنه لا غرض للمخبر إلا الصدق. فلم يعلم صدقه، وإن غلب الظن.

وأما خط الإنسان، فانه قد يتميز من غيره صورة كما يتميز صور الناس بعضها من بعض. فاشتباه خط زيد بخط عمرو في بعض الحالات لا يقدح فيما

قلناه، كما لا يقدح في تمييز الصور حصولُ الاشتباه بين بعض الصور في بعض الحالات.

واحتج أهل الظاهر بأن الله عز وجل منعنا أن نقول عليه ما لا نعلم، وتَعبّدنا بخبر الواحد، فعلمنا أن خبر الواحد يقتضي العلم، لا الظن! والجواب: إن التعبّد بخبر الواحد لا يقتضي جواز القول على الله بما لا يُعلَم. لأنّا، وإن ظننا صدق الراوي، فانّا نعلم بدليل قاطع وجوب العمل به. وإذا قلنا: إن الله تَعبّدنا بذلك العمل، فقد قلنا على الله بما لا نعلم.

باب

فيما يقبل فيه خبر الواحد وما لا يقبل فيه

اعلم أن الرواية إما تتضمن شرعاً عن النبي ﷺ، أو لا تتضمن ذلك. والأول إما أن نكون تُعُبّدنا فيه بالعلم فلا نَقبل فيه خبر الواحد، أو لم نُتعبّد فيه بالعلم بل بالعمل فنقبَل فيه خبر الواحد إذا تكاملتْ شرائطه. وسواء كان عبادة مبتدأة، أو ركناً من أركانها، أو حدّاً، أو ابتداء نصاب، أو تقديراً.

وحكى قاضي القضاة رحمه الله عن الشيخ أبي عبد الله رحمه الله أنه كان يمنع من قبول خبر الواحد فيما ينتفي بالشبَه. وَحكي عن أبي يوسف خلاف ذلك. قال: ثم سمعتُه يقول بالقول الثاني. وكان يمنع من قبوله في ابتداء الحدود، وابتداء النُّصب، وأركان الصلوات. ويفرّق بين ابتداء النصب وبين توافي النصب. فَقَبل خبرَ الواحد في النصاب الزائد على خمسة أواق، لأنه فرع. ولا يَقبله في ابتداء الفصيلات والعجاجيل، لأنه أصل عنده. ويقبل خبر الواحد في إسقاط الحدود، ولا يقبله في إثباتها. وقاضي القضاة يَقبله في كل ذلك، لأنه لا وجه يفصل به بينها وبين غيرها.

وانتفاء الشيء بالشبَه لا يمنع من قبول الخبر فيه، كما لا يمنع من قبول الشهادة فيه. غير أنّا لا نقبل خبر الواحد في الحدود على وجه العقوبة، وإنما

نقبله في الحدود على وجه الامتحان. إلا على قول من أجاز العقوبة مع الظن. وظاهر آية السرقة إنما يقتضي قطع السراق عقوبة. وإنما علِمنا بالسنة أن من قطع امتحاناً مراد بالآية.

وإن كان ما يرويه الراوي ليس يتضمن إضافة شرع إلى النبي ﷺ، فإما أن يجري مجراه ـ كاضافة الفتوى إلى المفتي ـ فيقبل فيه خبر الواحد؛ وإما أن لا يجري مجرى إضافة الشرع. وهذا إما أن يتضمن ما يفتقر إلى حكم الحاكم، أو يتضمن ما لا يفتقر إلى ذلك. فان تضمن ما لا يفتقر إلى حكم الحاكم، فاما أن يتعلق به حكم شرعي، أو لا يتعلق به ذلك. فان لم يتعلق به ذلك، كالهدايا والمعاملات، وذلك يقبل فيه خبر الواحد إذا غلب على الظن صِدقه، بالغاً كان المخبر أو غير بالغ، فاسقاً كان أو عادلاً. ويقبل أيضاً في أمور الدنيا ما يجري مجرى الخبر في اقتضاء غالب الظن. ولهذا قلنا: إنّ وضْع الماء في الطريق علٰى بعض الوجوه يُبيح شربَه، كما يُبيحه الخبر بإباحته. ووضْع الصدَقة في يد السائل يبيحه أخْذها.

فأما ما يتضمن ما يتعلق به حكم شرعي، فالإخبار عن نجاسة الماء، وكون الشاة ميتة، يقبل خبر الواحد فيه. ولتعلّقه بالشرع، لا يقبل فيه خبر المشرك. واختلفوا في قبول خبر الفاسق. لأن له شَبهاً بأمور الدنيا وبأمور الدين؛ فلذلك وقع الخلاف.

وأما ما يفتقر إلى حُكم الحاكم، فمنه ما ليس هو حكماً على معيّن ولا يتعلق به المخاصمة، ومنه ما يكون حكماً على معيّن ويتعلق به المخاصمة. أما الأول، فنحو رؤية هلال شوال ورمضان. واختلف الفقهاء في هلال شوال. فقبِل بعضُهم فيه خبر الواحد، ولم يَقبل بعضهم فيه إلا خبر اثنين. وإنما وقع الخلاف فيه لأن له شَبهاً بالأمور الدينية، وله شبهاً بما يتعلق بالخصومات، لأنه قد يحكم به الحاكم.

وأما القسم الثاني، فضربان: أحدهما لا يمكن أن يقف عليه أكثر من واحد، والآخر يمكن ذلك فيه. فالأول يقبل فيه خبر الواحد؛ وذلك دعوى المرأة انقضاء عدتها في زمان يجوز انقضاؤها فيه. وأما الذي يمكن أن يقف عليه أكثر من واحد، فمنه ما يشق، ومنه ما لا يشق في الغالب. والأول يقبل فيه خبر الواحد، كشهادة القابلة في الولادة. والثاني لا يقبل فيه خبر الواحد، كالحقوق والحدود. فصار خبر الواحد إنما يقبل في إثبات شرع ليس له طريق معلوم. ولا يقبل في كثير مما يتعلق بالحكومات على الآخر ويقبل خبر الواحد في إثبات شرع، ثم يتبع ذلك تعليق الحكم على الأعيان. ولهذا قبلت الصحابة رضي الله عنها خبر الواحد في الجدة؛ وتبع ذلك تعليق حكم على العين. ولم يقبلوا خبر الواحد في رد الحكم لما تعلّق بعين.

باب

في جواز ورود التعبد بأخبار الآحاد

ذهب أكثر الناس إلى جواز التعبد بالعمل به. ومنع آخرون من ذلك. والدليل على جوازه أنه يجوز التعبد بالأخبار المتواترة. فلو امتنع التعبد بأخبار الآحاد، لامتنع ذلك لما به يفارق أخبارُ الآحاد أخبارَ التواتر. والذي يمكن أن يقال إنهما يفترقان فيه: شيئان: أحدهما أن يقال إن العمل بأخبار الآحاد غير معلوم. والآخر أن العمل بها، وإن كان معلوماً، فانه موقوف على ظن صدق المخبر؛ ووجوب العمل وقُبحُه لا يقفان على الظن.

والذي يفسد الوجه الأول هو أنّا نجيز العمل بخبر الواحد بأن يدل دليل قاطع على وجوب العمل به، إذا تكاملت شروطه. فنكون عند تكامل الشروط عالمين بوجوب العمل لمكان الدليل. إذ لا فرق بين أن يقول الله عز وجل: «إذا غلب على ظنكم صدق الراوي، فاعملوا بخبره»، وبين أن يقول: «إذا أخبركم فلان فاعملوا بخبره»، وبين أن يقول: «افعلوا كذا وكذا»، في أنّا نعلم وجوب

الفعل في هذه الأحوال كلها.

وأما الوجه الثاني، وهو وقوف العمل على الظن، فليس يمتنع. لأن الفعل الشرعي إنما يجب لكونه مصلحة. ولا يمتنع أن يكون مصلحة إذا فعلناه، ونحن على صفة مخصوصة. وكوننا ظانّين لصدق الراوي صفة من صفاتنا. فدخلتْ في جلة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة، واجباً أو محظوراً. ولهذا يلزم المسافر سلوك طريق وتجنّب آخر إذا أخبر بسلامة ذلك واختلال هذا مَن يغلب على ظنه صدقُه. ووجب على الإمام القطع والجَلد والقتل إذا شَهد بالزنا والقتل والسرق شاهدان أو أربعة ظاهرهم العدالة.

وقد فرّقوا بين خبر الواحد وبين الشهادة بأشياء:

منها أن الشهادة تقبل فيما يجوز فيه الصلح وفيما يتعلق بالدنيا. وليس كذلك خبر الواحد! الجواب: إن الشهادة مقبولة فيما لا يجوز فيه الصلح كالفروج وإراقة الدماء. ويلزمهم جواز التعبد بخبر الواحد في أحكام البياعات وغير ذلك. وهم يأبون ذلك. وأما أمور الدنيا فهي كأمور الدين فيما نحن بسبيله، لأن الوجوب والقبح يدخل كل واحد منهما فيها. والعبادات الشرعية. إنما وجبتْ وقبحت لكونها مصالح فيما يتعلق بالدنيا من القتل وغيره. فاذا جاز أن يجب علينا ما ذكرناه من أمور الدنيا بحسب الظن، جاز ذلك في الشرعيات. على أنّا نقبل الشهادة في أمور شرعية، كرؤية الأهلّة. على أن الحد أمر شرعي؛ وقد قبلوا فيه شهادة الاثنين.

ومنها قولهم: أنتم تقبلون أخبار الآحاد في إثبات شرع. والشهادة بأن زيداً قتل أو سرق، ليس يثبت بها شرع! والجواب: إنه لا فرق بينهما. لأنّا عند الشهادة نعلم أن قتل المشهود عليه شرع. ودليلنا على ذلك ما دلّنا على وجوب العمل بالشهادات. وعند خبر الواحد نعلم أن الحكم به شرع. ودليلنا على ذلك ما دلّنا على وجوب العمل بخبر الواحد. فلا فصل بينهما إلا أن الحكم يثبت بالخبر في الجملة؛ وبالشهادة يثبت على عين. وهذا غير قادح في تعلق الحكم

الشرعي بالظن. على أن الغرض باثبات الحكم في الجملة بخبر الواحد تعلق على الأعيان. فاذا جاز إثباته في الأعيان بخبر مظنون، جاز إثباته في الجملة؛ لأن الغرض بالجملة الأعيان. على أنّا إذا قبلنا شهادة شاهدين على زيد، وشهادة غيرهما؛ أو شهادتها على عمرو وعلى خالد. فقد علقنا الحكم على أعيان كثيرة بخبر مظنون. على أنه يلزمهم أن يقبلوا خبر الواحد في إثبات حكم على شخص واحد. وهم يأبون ذلك.

ومنها قولهم: إنه إنما وجب الحكم عند الشهادة بدليل قاطع. والشهادة شرط. وأنتم تجعلون الدليل على الحكم، هو خبر الواحد؛ ولا تجعلونه شرطاً! والجواب: أنه لا بد في الحكم بخبر الواحد من خبر الواحد، ومن الدليل الدالّ على وجوب العمل به. وتسمية الخبر دليلاً أو شرطاً، كلام في عبارة. فلا يضرّنا الامتناع من تسمية الخبر دليلاً إذا كان الغرض ما ذكرناه.

واحتج المخالف بأشياء:

منها أنه لو جاز أن يكون عِلمنا بما أخبرنا به الواحدُ عن النبي ﷺ مصلحة ـ ونعلم ذلك إذا ظننا صِدقه ـ جاز أن يكون الفعل مصلحة إذا أخبرنا بوجوبه على الله سبحانه مَن يغلب على ظننا صِدقُه، في أن الله تعالى أرسله. ونعلم وجوب ذلك علينا. وما الفرق بين أن يكون المخبر بالمصلحة عن الله عز وجل بلا واسطة أو بواسطة نبي؟ والجواب: أن من يجيز ورود التعبد الشرعي بالرجوع إلى خبر الواحد، يقطع على وجوب العمل به. لأن دليلاً قاطعاً دل على وجوب العمل به. وهو قول الله عز وجل، وقول رسوله، أو قول الأمّة. وقول الأمّة لا بد من أن يستند إلى قول الله وقول رسوله. وإنما تكون الأدلة الشرعية قاطعة إذا عِلمنا صِدق الرسول بمعجز. حتى إذا أخبرنا بوجوب العمل بالخبر الواحد، عِلمنا وجوب العمل به. وهذا لا يتم إذا كان صدق المدعين للنبوة مظنوناً غير مقطوع به. فان قالوا: إنما أنتم ما ذكرتم إذاألزمناكم أن يكون صِدق جميع الأنبياء مظنوناً. ونحن إنما نُلزمكم أن تعلموا صدق بعض الأنبياء بمعجز،

ونقول لكم: ذلك النبي إذا أخبركم إنسان: «أن الله أرسله بشرائع» ـ وظننتم صدقه ـ فاعملوا بها واعملوا أنها مصلحة! الجواب: أن تجويز كذب مَن أكرمه الله عز وجل بالرسالة من أقوى ما ينفّر عنه. وليس يجوز على الأنبياء ما ينفّر عنهم، لأن ذلك مفسدة. وليس يجب في غيرهم من التنزيه عن التنفير ما يجب فيهم. ألا ترى أنه لا يلزم على ذلك كون الأمراء والقضاة والشهود مجنبين ما ينفّر عنهم، حتى لا يجوزعليهم الكذب، وإن كانوا ينفّذون أحكاماً شرعية، ويحكمون بها؟ وأيضاً فانه إنما جاز العمل بخبر الواحد إذا غلب على ظننا صدق المخبر. وليس يمتنع أن يغلب على ظننا صدق مَن أخبر أنه شاهدَ النبي عليه السلام وسمع منه كلاماً كثيراً. إذا مثل ذلك كثير؛ قد جرت به العادات. ولم تجر العادات بسماع كلام الله عز وجل من غير واسطة، وما يحصل للنبي عليه السلام من الرئاسة العظيمة التي لا تدانيها رئاسة، ويدعو الإنسان إلى ادعائها. فاذا اجتمع للعاقل تجويزه كذب المدعي للنبوة من غير معجزة، طلباً للرئاسة العظيمة، مع أنه مخبِر بما لم تجرِ به العادات، لم يجرِ أن يغلب على ظنه صدقه. وأيضاً ففي الاقتصار على ظن صِدق المدعي للنبوة أعظم مفسدة لما في النبوة من الرئاسة العظيمة التي يطلبها كل أحد. فلو تُعُبّدنا بالأخذ في ذلك بالظن، لتعمَّد أكثر الناس التظاهرَ بالصدق والستر، لتتم له هذه الرئاسة. فيكثر المدعون للنبوة، الواردون بالشرائع المختلفة. وليس للمخبر مثلُ هذه الرئاسة؛ ولا يجب تصديقه بغير الشرائع في كل حال. لأن السنن تنحصر في حياة النبي، وبعد وفاته بزمان يسير. فما يَرد بعد ذلك، نعلم أنه كذب. وأيضاً فإن لزمَنا ما ذكروه على قولنا في المخبرين، لزمهم ذلك على قولهم وقولنا في الشهود. لأنهم ينقلون ما إذا حُكم به كان الحكم به شرعياً.

ومنها قولهم: لو جاز التعبد بأخبار الآحاد في فروع الشريعة، جاز التعبد بها في الاصول وفي الأدلة والأخبار. حتى إذا روَى لنا الواحد أن أهل اللغة وضعوا اللفظ للعموم، قبلناه. وإذا أخبرنا الواحد أن زيدا في الدار، جاز أن نخبر نحن أنه في الدار قطعاً، كما نخبر قطعاً بوجوب ما أخبرنا الواحد بوجوبه

عن النبي ﷺ! الجواب: يقال لهم: ما تريدون بالاصول؟ فان قالوا: الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان! قيل: قد كان يجوز ورود التعبد بأخبار الآحاد فيها. ولا يكون حينئذ من الاصول. لأن اصول الشريعة هي ما لا يكون العلم بوجوبها متعلقاً بظن. وإن قالوا: نريد بالاصول توحيد الله وعدله! قيل: لو قبلنا أخبار الآحاد في ذلك، لقبلناها في الاعتقادات. وذلك لا يجوز. لأن الواحد إذا أخبر عن النبي ﷺ: «أن الله لا يُرَى»، لم يعلم أن النبي ﷺ قال ذلك، فلا يعلم أن الله لا يُرَى. لأنّا غير عالمين بدليله. وإذا لم نكن عالمين بأنه لا يُرَى، واعتقدنا ذلك، لم نأمن كون اعتقادنا جهلاً. وكل اعتقاد لا يؤمَن كونه جهلاً، فهو قبيح. وأما فروع الشريعة، فليست اعتقادات. فيكون المُقدم عليها مقدما على اعتقاد لا يأمن كونه جهلاً. بل هي أعمال. فان قيل: ألستم عند خبر الواحد تعلمون وجوب الفعل عليكم؟ فقد أقدمتم على اعتقاد أيضا! قيل: إنا نأمن كون ذلك الاعتقاد جهلاً، لأنه قد دل عليه دليل قاطع. وهو ما دل على وجوب المصير إلى أخبار الآحاد. فان قيل: فهلاّ جاز أن يدل دليل قاطع على قبول خبر الآحاد في الرؤية وغيرها؟ فتعتقدون ذلك، وتأمنون كون اعتقادكم جهلاً! قيل: إنا لا نجوّز ذلك. لأن كون الباريء تعالى غير مرئي أمرٌ حاصل في نفسه، لا يحصل بحسب ظننا. فلم يجب، إذا ظننا صدقَ الراوي، أن يكون تعالى غير مرئي. وإذا لم يجب ذلك، لم يجز أن يدل دليل قاطع على كونه كذلك إذا ظننا صدق الراوي أنه سمع النبي ﷺ يقول: «إن الله سبحانه لا يُرَى»، وكون العمل مصلحة، يجوز أن يقف على أن نفعله ونحن على صفة: وهو كوننا ظانين صدق الراوي، وإذا جاز أن تكون مصلحتنا أن نفعل الفعل ونحن نظن صدق الراوي لوجوب الفعل، جاز أن تدل دلالة قاطعة على وجوب ذلك علينا عند ظننا. فاذا دلتْ على ذلك، علمنا وجوب ذلك الفعل علينا، وأخبرنا قطعاً عن وجوبه علينا. فان قيل: فيجب، إذا أخبركم عن النبي ﷺ «بأن الله لا يُرَى» من يغلب على ظنكم صدقه، أن تظنوا أن الله لا يُرَى وتقتصروا على ذلك! قيل: لئن جاز الاقتصار على الظن في التوحيد والعدل والصفات، لجوّزنا

ورود التعبد بالاقتصار على الظن في ذلك. ولكن لا نجوّز الاقتصار على الظن في ذلك. وهذا السؤال إنما يلزم على القول بأن خبر الثقة غير الظن. وهذا يوافقنا عليه خصومُنا. فان كان السؤال لازما لنا، فهو لازم لهم أيضا. ولا جواب عنه إلا ما ذكرناه من أنه لا يجوز الاقتصار في التوحيد والعدل على الظن، دون العلم.
وما ذكرناه هو الجواب عن الأخبار. لأن زيدا إذا أخبرنا بأن عَمرا في الدار، وظننا صدقه، لم نأمن أن لا يكون في الدار. لأن كونه في الدار ليس مما يحصل بحسب ظننا. بل هو أمر في نفسه، كذلك ظنناه أم لم نظنه. فخبرنا قطعاً عن أنه في الدار خبرٌ لا نأمن من كونه كذباً، فقبح. فان أخبرنا بحسب ظننا جاز، لأنا نأمن كونه كذباً. فان قيل: أيجوز أن يقول لكم النبي ﷺ: «إذا ظننتم صدق من أخبركم بشيء، فهو كما أخبركم»؟ قيل: لا يجوز ذلك. لأنه لا يجوز اتفاق الصدق في خبر كل مَن ظننّا صدقه. ولا يجوز أيضا أن يقول: «إذا أخبركم زيد بشيء، وظننتم صدقه، فهو صادق»، لأنه لا يجوز أن يتفق الصدق والصواب في كل ما ظنناه. ويجوز أن يقول: «إذا أخبركم زيد بامور يسيرة» ـ وعيّنها ـ «وظننتم صدقه، فهو كما أخبركم». لأنه يجوز أن يتفق الصدق والصواب فيما نظنه إذا كانت أشياء يسيرة. نحو أن يقول: «إذا أخبركم زيد عن النبي ﷺ بأن اللّه لا يُرَى» أو قال: «إذا أخبركم مخبر عن النبي ﷺ بأن اللّه لا يُرَى، وظننتم صِدقه عن النبي عليه السلام، فهو كما أخبركم». أو يقول: «إذا أخبركم زيد بأن النبي عليه السلام قال: إن اللّه لا يُرَى، فهو صادق». وإذا قال ذلك، انتقلنا عن ظننا إلى القطع. وجاز أن نخبر عن ذلك قطعاً. فأما إذا أخبرنا الواحد عن أهل اللغة: «أنهم وضعوا لفظا للعموم»، فانا لا نقطع على ذلك. لأن كونهم واضعين له ليس مما يحصل بحسب الظن. فهو بخلاف كون الفعل مصلحة. ويجوز أن نظن أنهم وضعوا ذلك للعموم، وأن يتعبدنا اللّه سبحانه بالاستدلال بذلك اللفظ على الشمول في الفروع الشرعية.

ومنها قولهم: لو جاز التعبد بخبر الواحد في الفروع، جاز التعبد به في نقْل

القرآن! الجواب: انهم جمعوا بين الموضعين بغير علة. ثم إن القرآن المنقول بالآحاد إما أن يظهر فيه الإعجاز، وإما أن لا يظهر فيه الإعجاز. فان لم يظهر فيه الإعجاز، جاز أن نعمل بما تضمنّه من عمل إذا نُقل إلينا بالآحاد. ولهذا نعمل بمثل ما ينقل من قراءة عبدالله بن مسعود رحمه الله. وما يظهر فيه الإعجاز، فهو حجة للنبوة. ولا يكون حجة إلا وقد عُلم أنه لم يعارض في عصر النبي عليه السلام مع سماع أهل العصر له. ولا يعلم ذلك إلا وقد تواتر نقْل ظهوره في ذلك العصر.

ومنها قولهم: إن الشرعيات مصالح. والواحد يجوز أن يَكذب فيما يُخبر به من فعْل أو ترْك. ولا نأمن أن يكون ما تضمنّه خبره مفسدة! وقد أجاب قاضي القضاة رحمه الله عن ذلك في «الشرح» و «الدرس»، فقال: إن الذي لا بد منه في الواجب الشرعي، كونه مصلحة، مدلولا عليه، إما بعينه وإما بصفته. فاذا قامت الدلالة على وجوب العمل عند خبر الواحد، وظننا صِدقه، علمنا أن العمل صلاح لنا. كما نعلم أن قطع اليد صلاح عند البينة. وهذا لا يعترض قول المخالف إن الراوي إذا جاز عليه الكذب، لم نأمن أن يخبر بالمفسدة. ومتى ثبت للمخالف هذا، كان له أن يقول: لا يجوز أن تدل دلالة على ما ذكرتم. فان قلتم: قيام الدلالة على العمل بما ظنناه يدل على صِدق المخبر! قيل لكم: فيجب أن تقطعوا على صِدقه. ولئن جاز ذلك، ليجوزنّ أن تدل دلالة على أن نحكم ما نريده، فنعلم أن كل ما نريد الحكم به فهو صواب. فان قلتم: لا يجوز أن يتفق ذلك في كل ما نريده! قيل لكم: ولا يجوز أن يتفق الصواب في كل ما نظن صدق الراوي فيه. فأما ما ذكره من الحكم عند البينة فهو نقض لما اعتلّوا به. لأنه يجوز أن يكذب الشهود، فنقطع يدا لا يستحق قطعها. والجواب عن الشبهة هو أن الفعل قد يكون صلاحا إذا فعلناه ونحن على حالة مخصوصة. ولا يمتنع أن يكون، متى ظننا صدق الراوي أو كنا ممن يجوّز أن يُظَنّ صِدقه لأمارة صحيحة، فمصلحتنا أن نفعل ما اقتضاه الخبر، صَدق الراوي أو كذب. كما نقوله في الحكم عند البينة. وإذا لم يمتنع ذلك، لم يجب ما قالوه من أن تجويز

كذب الراوي يلزمه تجويز كون الفعل الذي رواه مفسدة. كما لا يلزمه مثله في البينة. فان قالوا: ليس يخلو ظنكم صِدقَ الراوي إما أن يكون طريقا إلى المصلحة أو شرطا في كون فعلكم مصلحة؟ فان كان طريقا، وقلتم: «لا يجوز أن يخطىء»، فقد جعلتم الظن علماً؛ ولزمكم قبول خبر الواحد في الاعتقادات. وإن جوّزتم أن يخطىء الظن، لم يجز كونه طريقا إلى القطع. على أن ما فعلتموه مصلحة. ولئن جاز أن يكون طريقا إلى ذلك مع جواز كونه خطأ، جاز أن يكون طريقا إلى الاعتقادات، وجاز ورود التعبد به فيها. وإن جعلتموه شرطا، يصير الفعل عنده مصلحة. فلم لا يجوز كون الفعل مصلحة إذا ظننا كذب الراوي له، وإذا اشتهينا فعْله، وإذا اخترناه، وأن يَرد التعبد بذلك؟ قيل: قد أجاب قاضي القضاة رحمه الله، فقال: يجوز كون هذه الأشياء أسبابا يجب عندها الفعل على ما ذكروه. ونحن نجيب عن ذلك بأنّا إنما جوّزنا أن يكون الفعل مصلحة عند حالة من حالاتنا. ثم بيّنا: إن ظننا صدق الراوي مما يشهد العقل بجواز كونه شرطا في المصلحة، بما ذكرناه من التصرف في الأسفار، والحكم بالبينات. وكما أن العقل بذلك شاهد، فهو شاهد بأن ما ذكرتموه لا يكونُ شرطاً في وجوب الفعل. ألا ترى أن المسافر إذا خاف في سفره، فخبّره بعض من يظن صدقه بسلامة بعض الطرق وفساد غيره، فانه يجب عليه أن يعمل على ما ظنَّه صلاحا، دون ما ظن فيه الفساد. ولو ظن كذب المخبِر بأمارة، لم يجز أن يعمل على خبره. ولا يجوز له، مع اشتباه الطرق عليه وخوفه، أن يعمل على شهوته واختياره من غير أمارة. على أن القول بأنه: «ينبغي ان يعمل الإنسان بما يشتهيه ويختاره»، إسقاط للتكليف. لأنه كأنه قيل له: «افعلْ ما تختاره، دون ما لا تختاره»؛ ونحن إنما نتكلم في تكليف على صفة هل يحسُن أم لا. وقصد السائل أن يُلزمنا على هذا التكليف تكليفاً آخر على صفة اخرى. وليس غرضه إلزامنا إسقاط التكليف. فقد بان أنه لم يُلزمنا ما قصد إلزامنا. فان قالوا: يجوز أن يقال للإنسان: «إذا اخترتَ الفعل، أو اشتهيته، فلم يصرفك صارف، فقد وجب عليك فعْله ما دمتَ مريدا له. وإن لم تكن مختارا

له، قاصدا إليه، لم يجب عليك فعْله»! قيل: لا يجوز ذلك. لأنه، والحال هذه، لا بد من كونه فاعلا. فايجاب ذلك لا يصح.

ومنها قولهم: إن أخبار الآحاد قد تتعارض، ولا يمكن العمل بها. فلو جاز التعبد بها، لجاز التعبد بما لا يمكن العمل به. الجواب: انه ليس كل تعارض يمنع من العمل بالخبر. بل قد يَعمل، مع التعارض، على ما يترجح من أحد الخبرين على الآخر. كما يعمل المسافر في طريقه على ما يترجح من إحدى الأمارتين. ويمكن أن يعمل بالخبرين، إما على الجمع وإما على التخيير. فان لم يمكن ذلك، ففقْد إمكانه يمنع من التعبد بها فيه هذا التعارض، المانع من العمل، غير مانع من التعبد بما يمكن العمل به مما لا تعارض فيه. وما ذكروه منتقض بالعمل بالبينات والأمارات للمسافر. لأنها قد تتعارض.

باب

في التعبد بخبر الواحد

اختلف مجيزو ورود التعبد بأخبار الآحاد في الشرعيات. فمنهم من قال: قد ورد التعبد بها. ومنهم من قال: لم يَرد بها. واختلف هؤلاء: فمنهم من قرن إلى قوله: «لم يَرِد التعبد بها» أن قال: «قد ورد التعبد بأن لا يعمل بها». ومنهم من اقتصر على أن التعبد لم يَرد بها. واختلف من قال بورود التعبد بها: فقال قوم: العقل يدل على التعبد بها. ومنهم من قال: العقل لا يدل على ذلك.

والدليل على وجوب العمل بأخبار الآحاد هو أن العقلاء يعملون بعقولهم وجوب العمل على خبر الواحد في العقليات. ولا يجوز أن يعلموا وجوبَ ذلك أو حُسنَه بعقولهم، إلا وقد علموا العلة التي لها وجب ذلك أو حسُن. ولا علة لذلك إلا أنهم قد ظنّوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل. وهذا موجود في خبر الواحد الوارد في الشرعيات. فوجب العمل به. يبيّن ما ذكرناه أنه معلوم بالعقل وجوب التحرز من المضار، وحُسن اجتلاب المنافع. فاذا ظننا

صدق من أخبرّنا بمضرّة إن لم نفصد، أو لم نشرب الدواء، أو إن سلكنا في سفرنا طريقا مخصوصا، أو لم نَقم من تحت الحائط، فقد ظننا تفصيلا لما علمناه في الجملة من وجوب التحرز من المضار. وقد علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي ﷺ فيما يخبرنا به من مصالحنا ووجوب التحرز من المضرة في تجنب المصالح. فاذا ظننا بخبر الواحد أن النبي عليه السلام قد دعانا إلى الانقياد له في فعل أخبر أنه مصلحة، وخلافه مفسدة مضرة، فقد ظننا تفصيلاً لِما علمناه في الجملة. وإنما قلنا: إن العلة ما ذكرناه، لأن الحكم يحصل عنده، وينتفي عند انتفائه. لأنا إذا علمناه في الجملة وجوبَ التحرز من المضرة، وظننا بالخبر أن علينا في الفعل مضرة، ولم يمكن العلم، وجب علينا تجنّبه، وإن أزلنا عن أنفسنا اعتقاد ما عدا ذلك. وإذا رجعنا إلى عقولنا، وجدناها تتبع تجنّب هذا الفعل لهذه الجملة التي ذكرناها، ولو لم يحصل لنا العلم بوجوب دفع المضار في الجملة، أو حصل ذلك ولم نظن أن علينا في الفعل مضرة، لم يجب علينا تجنّبه. وكذلك لو ظننا ذلك وأمكننا تحصيل العلم. فعلمنا أن العلة ما ذكرناه.

إن قيل: بل العلة في الأصل. ظنّنـا المضرة في امور الدنيا؛ وليس كذلك خبر الواحد في الشرعيات! قيل: إن ما ذكرتموه، وإن كان من امور الدنيا، فهو من امور الدين. لأن التحرز من المضار واجب في العقل. وما وجب في العقل فهو من الدين. فان قالوا: إن خبر الواحد في امور الدنيا وارد فيما نعلم جملته عقلا؛ وليس كذلك خبر الواحد في الشرعيات! قيل: لا فرق بينهما، لأن خبر الواحد في الشرعيات وارد بتفصيل الانقياد للنبي ﷺ، والتزام أمره، والتحرز من مضار المخالفة وهذا معلوم بالعقل والشرع كما يُعلَم التحرز من مضار الدنيا بالعقل والشرع. وأيضا فلو ثبت أن وجوب التحرز من مضار الدنيا معلوم بالعقل فقط، والتحرز من مضار الشرعيات معلوم بالشرع فقط، لكان ذلك اختلافا في طريق العلم بالوجوب؛ وذلك غير مؤثر فيما يقبل من أخبار الآحاد. وإنما الذي يجوز أن يؤثر في ذلك، هو أن يقال: إن الشرعيات مصالح؛ والمخبر الواحد يجوز أن يكون كذابا. فلا نأمن أن يكون ما نقله

مفسدة. وسنتكلم في ذلك إن شاء الله.

إن قيل: إنما وجب قبول خبر الواحد في العقليات، لأنه لا يغلب على الظن وصول المضرة إذا قبلناه. بل يغلب على الظن وصولها إذا لم نقبله. وليس كذلك الشرعيات. لأنه ليس يغلب على ظنّنا وصول المضرة إذا لم نقبل خبر الواحد. بل لا نأمن أن يؤاخذنا المتعبد لنا، إذا قبلنا خبر الواحد! والجواب: ان كلامنا في خبر من نظن صدقه لدينه وأمانته. وقد بيّنا أن خبر مَن هذه سبيله في الشرعيات يساوي خبره في العقليات. وذلك يقتضي أن يغلب على ظننا وصول المضرة إلينا، إن لم نقبل خبره؛ ويؤمننا من مؤاخذه المتعبد إذا قبلناه. ويقضينا القطع على مؤاخذته إذا لم نقبله.

إن قيل: إنما قبلنا خبر الواحد في العقليات، لان العادة قد جرت بنزول المضارّ والمنافع. فاذا غلب على الظن وصول المضرة، لزمنا التحرّز منها! قيل: وقد جرت عادة الشرع بالزام العبادات. ولا يمتنع في العقل إيداع ذلك الواحدَ، وأن تكون المصلحة أن يرد التعبد به كما لا يمتنع أنَ يرد التحرّز من المضرة من جهةِ واحدٍ. فاذا لم يمتنع ذلك، جرى خبر الواحد في الشرعيات مجراه في العقليات.

فان قيل: الفرق بين الشرعيات والعقليات أن الشرعيات يمكن فيها طريقة تقتضي العلم، نحو الرجوع إلى كتاب الله، وسنة نبيه عليه السلام، والإجماع، والبقاء على حكم العقل. فلم يجز الرجوع إلى الظن. وليس كذلك الامور العقلية من امور الدنيا، لأنه يتعذر فيها طريقة معلومة؛ فجاز الرجوع إلى الظن! قيل: إنه إذا كان في المسألة كتاب، أو سنة مقطوع بها، أو إجماع بخلاف خبر الواحد، ولم يكن الخبر مخصصا، فانّا لا نعدل إليه عن هذه الأدلة. ومسألتنا مفروضة في خبرِ واحد تخالف ما ذكرتموه. وأما البقاء فممكن في العقليات وفي الشرعيات. لأن الأصل في العقل أن لا يجب علينا إيلام أنفسنا بفصد وشرب دواء ومسير في طريق مخصوص. فاذا لم يجز البقاء على حكم العقل في هذه

الأشياء، إذا أخبرَنا بالمضرة في تركها مَن نظن صدقه، علمنا أن البقاء على حكم العقل ليس بدليل قاطع مع الظن لصدق المخبرِ. فبطل قول المخالف: «إن ذلك دليل قاطع مع خبر الواحد».

وقد أجاب قاضي القضاة رحمه الله عن قياس خبر الواحد في الشرعيات على قبوله في العقليات والمعاملات: بأن المعاملات مبنيّة على غالب الظن، والشرعيات مبنية على المصالح؛ فاذا لم نأمن كذب المخبر، لم نأمن أن يكون فعْلنا ما أخبرَنا به مفسدة. والجواب: ان قوله: «إن المعاملات مبنية على غالب الظن» هو الحكم الذي طلبنا علته؛ وقِسنا بها خبر الواحد في الشرعيات على المعاملات. فلا ينبغي أن يفرّق بينهما بذلك. لأنا نكون قد فرّقنا بين المسألتين بنفس الحكم والمصالح، وإن كانت معتبرة في الشرعيات. فالمضار والمنافع هما المعتبران في العقليات والمعاملات. لأنّا إنما ننحو بما نفعله نحو المنافع والخلاص من المضار، كما أنّا ننحو بالشرائع تحصيل المصالح. ولأجلها وجبتْ. فاذا قام غالب الظن في المنافع والمضار العقلية مقام العلم، مع تجويز كذب المخبر، فكذلك غالب الظن بصدق المخبر في الشرعيات. ولو جاز أن لا يقبل خبر الواحد في الشرعيات لجواز كذب المخبر، فيكون ما أخبر به مفسدة، جاز أن لا يقبل خبر الواحد في العقليات لجواز كذب المخبر. فيلحقنا المضرة في اتباعه، ونخلص منها بمخالفته. على أن قوله: «لا نأمن أن يكون المخبر كاذباً، فنكون باتباعه فاعلين للمفسدة» يبيح المنع من ورود التعبد بقبول خبره. لأن فعل ما لا نؤمن من كونه مفسدة قبيح. فان قال: قيام الدلالة على التعبد به دلالة على أن المصلحة هي اتباع ما ظنناه من صدقه لا غير! قيل: فاذنْ يجوز أن تكون المصلحة هي فعْلنا ما ظنناه من صدق المخبر. فلم قطعتم على أن المصلحة قد تكون غير ما فعلناه؟ فان قالوا: نحن، وإن جوّزنا أن نكون علمنا بحسب ما ظننا من صدق الراوي هو المصلحة، فانا لا نعلم ذلك إلا بتعبد شرعي! قيل: فكأنكم فصلتم بين خبر الواحد في الشرعيات وبينه في العقليات، بأن العقليات يعمل فيها على الظن من غير تعبّد شرعي؛ والشرعيات لا يعمل فيها على الظن

إلا بتعبد. وهذا هو نفس المسألة. فقد فصلتم بين المسألتين بنفس الحكم، لا بالعلة المفرّقة بينهما. على أنه إن جاز أن يقال: «إن قيام الدلالة الشرعية على قبول خبر الواحد يدلنا على أن المصلحة ليست إلا العمل بما ظنناه من صدق الراوي»، جاز أن يقال: «قياس الذي ذكرنا هو دليلنا على أن المصلحة ليست إلا العمل بما ظنناه من صدق الراوي».

وأجاب أيضا بأن العمل على غالب الظن في دفع المضار في الدنيا هو الأصل للعمل على العلم بدفع المضار. لأن امور الدنيا المستقبلة غير معلومة؛ وإنما هي مظنونة. وليس يمكن أن يقال: إن امور الدين المظنونة هي الأصل لامور الدين المعلومة. وهذا لا يصح. لأنه فرق لا يؤثر في وجه الجمع الذي ذكرناه. لأنه ليس يجب، إذا أشبه الظن لامور الدين الظن لامور الدنيا في وجوب العمل عليها، أن يشتبها في كل وجه. بل لا يمتنع أن يجب العمل عليهما، ويكون العمل على غالب الظن في الدنيا أصلاً للعمل على العلم في امور الدنيا؛ وللعمل على الظن في امور الدين أصلاً بنفسه.

دليل. قال اللّه سبحانه: ﴿فلولا نَفَر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولِيُنذروا قومَهم إذا رَجعوا إليهم لعلّهم يَحذرون﴾.[1] فتعبّدنَا بقبول خبر كل طائفة خرجتْ للتفقه، ثم أنذرتْ قومَها. وهذه صفة خبر الواحد. يبيّن ذلك أنه سبحانه أوجب على كل فرقة أن تخرج منها طائفة؛ والثلاثة فرقة. فوجب أن تخرج منها طائفة؛ والطائفة من الثلاثة واحد أو اثنان. فاذا خرجا لسماع الأخبار وتدبُّرها، فقد خرجا للتفقه في الدين. فاذا رجع مَن هذه سبيله، فأخبر قومَه بوجوب عبادة وحذّرهم من تركها، فقد أنذر قومَه. فاذا كنا متعبَّدين بالرجوع إلى قوله، كنا متعبَّدين بذلك، وإن لم نخرج لهذا الغرض. لأن أحدا لم يفصل بين الموضعين.

---

(١) سورة التوبة آية ١٢٢.

إن قيل: لم قلتم إن الآية تدل على التعبد بالرجوع إلى قول الطائفة؟ قيل: إنما تعبّدها بانذار قومها، لكي يحذر. فتعبّد قومَها بالحذر. وليس يخلو، إذا أخبرتم الطائفة بوجوب فعْل أو تحريمه، إما أن يلزمها المصير إلى قول الطائفة، أو يلزمها الإمساك عما كانت عليه من فعْل أو ترْك، أو أن يخرج جماعتها، أو من يقوم بالحجة بنقله إلى الآفاق لاستبانة الخبر. والقسم الأول هو قولنا. والثاني يرجع إليه، لأنّا إن كنا نشرب النبيذ فخبّرنا الطائفةُ بتحريمه، فإيجاب إمساكنا عن شربه هو تحريم شربه. وإن كنا تاركين لبعض الصلوات، فأخبرونا بوجوبها، فوجوب إمساكنا عن الإخلال بها هو إيجاب فعْلنا. فبان رجوع هذا القسم إلى القسم الأول، بخلاف ما ظنَّه بعضهم. وإن وجب على جماعتنا، أو على أكثرنا، الخروج من الأوطان إلى الآفاق ليعلموا صحيح الحديث من باطله، لم يصح بالإجماع. لأن أحدا من الامة لم يوجب على أهل القُرى في عصر النبي ﷺ وعصر مَن بعده أن يخرجوا، أو أكثرهم، إذا لم تقم الحجة بنقل الطائفة إليهم، ويتركوا بلادهم كلما سمعوا بخبر يتضمن فعلا شرعيا. وذلك يؤدي إلى أن لا يستقروا في بلادهم قبل استقرار السنن.

إن قيل:قولكم «إن المذكور في الآية هو خبر الواحد» باطل من وجوه:

منها أنه عز وجل تعبّد[1] من كل فرقة طائفةً بالتفقه والإنذار لقومهم. وهم مجموع الفِرق. لأن مجموع الطوائف هم قوم الفِرق. فلا يمتنع أن يكون مجموع الطوائف مَن يتواتر الخبر بنقلهم! الجواب: أنه لا يجوز أن يكون أراد مجموع الطوائف ينذر كل فرقة. لأنها لم يكن عند كل طائفة فرقة فتكون راجعة إليها. وقوله: ﴿ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾[2] يدل على أنهم كانوا عندهم. وهذا إنما يتم في كل فرقة مع طائفتها.

ومنها أن قوله: ﴿ليتفقهوا في الدين ولينذروا﴾[3] يدل على أنه أراد

(١) راجع سورة التوبة آية ١٢٢. (٢) سورة التوبة آية ١٢٢. (٣) سورة التوبة آية ١٢٢

الإنذار بالفتوى، دون الخبر! الجواب: إن كثيراً ممن يمنع من العمل بخبر الواحد، يمنع العاميَّ من الأخذ بالفتوى. وأيضاً فان التفقه يكون بسماع الأخبار والتدبر لها. وقد كان التفقه هكذا في الزمن الأول. وهذه الحال يتم معها الإنذار بالفتوى وبالإخبار فاذا لم يفصل الله سبحانه الإنذارَين، كان محمولاً على كل واحد منهما. كما أنه لو قال «ولتضربوا»، كان شائعاً في الضرب بكل خشبة، وعلى كل وجه من الشدة واللين. على أنه لم يفصل بين أن يكون قومهم مجتهدين أو غير مجتهدين. والإنذار بالفتوى إنما يلزم قبوله غير المجتهد. فوجب صرف الكلام إلى الإخبار، لأنه الذي لا يختلف فيه المجتهد وغير المجتهد. إن قيل: قوله ﴿ليتفقّهوا في الدين﴾[1] يدل على أنه ليس في الطائفة مجتهد. إذ لو كان فيها مجتهد، لما كان ليجب على بعضها أن ينفر للتفقه! الجواب: إن العبادات في عصر النبي عليه السلام كانت تتجدد حالاً فحالاً، ويَرِد نسخُها بعد ثبوتها. فحصول المجتهد في الطائفة لا يغني عن أن ينفر منها من يسمع ما يتجدد من السنن المبتدأة والناسخة. وكذلك الأعصار المقاربة لعصر النبي عليه السلام قبل استقرار السنن وانتشارها، لجواز أن تكون في غيرها من الطوائف من السنن ما لم تبلغها.

ومنها أن قوله: ﴿ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم﴾[2] يحتمل التفقه في الأصول وإنذارِ قومهم ليحذروا. وليس هذا من خبر الواحد في الشرعيات بسبيل! الجواب: إن المستفاد من التفقه في العادة التفقه في الفروع. على أنه إن كان المراد بالاصول ها هنا التوحيد والعدل، فالخاطر يجوّز من ترك النظر فيها. وليس يحتاج في الحذر من تركها إلى السفر. وإن كان المراد بها أصول الشريعة كالصلوات الخمس، فذلك عندنا لازم بالآحاد في ابتداء الشريعة. لأن الواحد إذا أخبر أهلَ اليمن بأن الصلوات قد أوجبها النبي عليه السلام، لزمتهم.

---

(١) سورة التوبة آية ١٢٢ .　　(٢) سورة التوبة آية ١٢٢ .

وتكون من الفروع حتى يتواتر نقلها. وعلى هذا جرى الأمر في تحول أهل قُبا عن القِبلة.

إن قيل: لو كان المراد بالآية خبر الواحد، لما دلتْ على وجوب العمل به من وجهين:

أحدهما أنه لا يمتنع أن يجب الإنذار على مَن خرج للتفقه، ولا يجب على المنذَر القبول؛ كما يجب على الشاهد أن يشهد ولا يجب على الحاكم أن يحكم بشهادته. ويجب على كل واحد من المتواترين أن يخبره، ولا يجب على السامع أن يقول على خبره وحده فيما طريقه العلم. ويجب، على من خُوّف بالقتل إن لم يَدفع مالَه، أن يَدفعه. ويقبح من المخوِّف أخْذه. قيل: إنا لم نستدل على وجوب المصير إلى الإنذار بوجوب الإنذار. وإنما استدللنا بقوله عز وجل: ﴿لعلهم يحذرون﴾[1]. وذلك إما أن يكون تعبُّداً بالحذر، أو إباحة له. وأيّ الأمرين كان، فقد بطل مذهب الخصم. إذ قد بينّا أن الحذر لا يكون إلا بالرجوع إلى موجب الخبر.

والوجه الآخر قولهم: يجوز أن يكون أوجب على مَن نفر الإنذارَ، لكي يحذر مَن سمعه إذا انضاف إلى المنذِر غيرُه حتى يتواتر إنذارهم وإخبارهم! قيل: فاذَنْ إنما يحذرون عند تواتر الخبر، لا عند إنذار مَن نَفَر منهم للتفقّه. والآية تقتضي أن يحذروا عند إنذاره ولأجله. كما أن الإنسان إذا قال لغيره: «جالِس الصالحين لعلك تصلح»، أفاد ذلك كون مجالستهم سبباً لصلاحه، لا غير. لأنه ما علق صلاحه إلا به. فكذلك قوله: ﴿ولينذروا قومهم إذا رَجعوا إليهم لعلم يَحذرون﴾[2].

دليل: أجمعت الصحابة على العمل بخبر لا يُقطَع على مغيّبه. لأنه لما اشتبه

---

(١) سورة التوبة آية ١٢٢. (٢) سورة التوبة آية ١٢٢.

عليهم الغَسل من التقاء الختانَين، رجعوا إلى أزواج النبي عليه السلام. وطلب أبو بكر عليه السلام الحكمَ في الجدّة؛ ورجع في توريثها إلى خبر المغيرة. ونَقَضَ قضيةً قضاها بخبر رواه بلال. وقال عمر: «وما أدري ما القول في أمر المجوس»؛ وكثرتْ مسألته عن ذلك؛ فلما رَوى له عبد الرحمن بن عوف عن النبي عليه السلام: «سنّوا بهم سنةَ أهل الكتاب»، صار إلى ذلك. وكان يرى أن لا شيء في الجنين إذا خرج ميتاً، وفيه الدية إذا خرج حيّاً؛ ثم ترك ذلك لخبر حمل بن مالك، بعد أن ناشد الصحابةَ. وكان لا يوّرّث الإمرأة من دية زوجها؛ ثم ترك ذلك لخبر الضحاك بن سفيان. وكان يجعل في الأصابع نصف الدية، ويفصل بينها: فيجعل في الابهام خمس عشرة من الإبل، وفي البنصر تسعة، وفي الخنصر ستة، ثم يجعل في الباقية عشرا عشرا؛ فلما رُوي له من كتاب النبي عليه السلام إلى عمرو بن حزم: «أن في كل إصبع عشرا من الإبل»، رجع عن رأيه. وترك رأيه في بلاد الطاعون لخبر عبد الرحمن بن عوف. وقال علي عليه السلام: «كنت إذا سمعتُ من رسول الله ﷺ حديثاً، نفعني الله به بما شاء أن ينفعني. فاذا حدثني به غيره، استحلفتُه. فاذا حلف، صدّقته. وحدثني أبو بكر، وصَدَق أبو بكر». ورجع في خطأ الإمام إلى ما رواه عمر. وسأل المقدادَ أن يسأل النبيَّ ﷺ عن المذى، ثم أخبره عن النبي عليه السلام بالجواب، فعمل عليه. ورجعوا في الربا إلى خبر أبي سعيد الخُدري. وكل واحد من هذه الاخبار، وإن كان خبرَ واحد، فجملتها متواترة لا يجوز مع كثرتها أن تكون كذباً. كما أن الأخبار عن سخاء حاتم متواترة في الجملة، وإن كان كل واحد منها خبرَ واحد. وإنما قلنا: «إنهم عملوا على هذه الأخبار لأجلها»، لأنهم لو لم يكونوا عملوا لأجلها بل لأمر آخر، إما لاجتهاد تجدَّد لهم، أو ذكروا شيئاً سمعوه من النبي عليه السلام، لوجب من جهة العادة والدِين أن ينقلوا ذلك. أما العادة، فلأن الجماعة إذا اشتد اهتمامها بأمر قد التبس عليها ثم زال اللبس عنها لشيء سمعتْه أو رأيٍ حدثَ لها، فانه لا بد من إظهارها الاستبشار والسرور بما ظفرتْ به، والتعجب من ذهاب ذلك عليها. فان جاز أن لا يظهر ذلك الواحد،

لم يجز في كل واحد. وأما الدين، فلأن سكوتهم عن ذلك وعملهم عند الخبر بموجبه يوهم أنهم عملوا لأجله. كما يدل عملهم بموجب آية عند سماعها على أنهم عملوا لأجلها. والإيهام لذلك قبيح. كما أنه لو قال لهم قائل: «احكموا في هذه الحوادث لشهوتي»، فذكروا عند هذا القول شيئاً سمعوه من رسول الله ﷺ، فانه لا يحسن من جهة الدين أن لا تبيّن أنها حكمتْ لما ذكرتْه، لا للشهوة. وأيضاً فبعيد في العادة مع كثرة هذه الأخبار أن يتفق ذكرهم لشيء سمعوه من النبي عليه السلام وآله، أو يتجدد لهم اجتهاد. وأيضاً فطلب أبي بكر عليه السلام من المغيرة شاهداً معه في إرث الجدّة، دليل على أنه كان يرى أن الحكم يتعلق بها. لأنه لم يكن يعلم أنه سيذكر عند الشاهد الآخر شيئاً سمعه من النبي عليه السلام. وأيضاً فقد كانوا يتركون آرائهم عند سماع الخبر، كما روي عن عمر أنه قال في الخبر: «كدنا نقضي فيه بآرائنا». فدل على أنه لم يعمل برأيه عند سماع الخبر.

إن قيل: ومن أين أنهم بأجمعهم عملوا بأخبار الآحاد؟ قيل: إنهم كانوا بين عاملٍ بها وساكت عن النكير. فدل على رضاهم بالعمل بها. فان قيل: فلعل بعضهم كان ناظراً، متوقفاً عن العمل؛ فلا يكونون متفقين على ذلك! قيل: لو كان كذلك، وكان العمل بها منكراً، لكان إنكاره واجباً، فيكونوا قد اتفقوا على ترك الواجب. لأنهم بأجمعهم قد تركوا إنكاره. إن قيل: أليس قد ردّ أبو بكر خبر الواحد، ولم يعمل إلا على خبر اثنين؟ قيل: هذا لا ينقض ما قصدناه من العمل بخبر مَن لا يُقطَع على مغيّبه. والكلام في اشتراط اثنين سيأتي.

إن قيل: فقد ردّوا في بعض الحوادث خبر الواحد، كقول عمر في خبر فاطمة بنت قيس: «لا نَدَع كتابَ ربّنا وسنةَ نبينا لقول امرأة لا ندري أصَدقتْ أم كذبت». ولستم بأن تقولوا: «إنما ردوا ما ردّوه لعلة لا نعرفها، لا لأنه خبرُ واحد» بأولى من أن تقولوا: «بل قبِلوا ما قبلوه لعلة لا نعرفها، لا لأنه خبرُ واحد»! والجواب: أن عمر رد خبر فاطمة بنت قيس في نسْخ الآية أو في

تخصيصها . وكثير ممن يَقبل خبرَ الواحد ، لا يقبله في التخصيص . فليس ينقض ذلك العمل بخبر الواحد في الجملة . على أن قوله : « لا ندع كتاب ربنا » يقتضي ترك الكتاب أصلا . وذلك نسْخ . ونحن نمنع نسْخ الكتاب بخبر الواحد . على أن قوله : « لقول امرأة لعلها صدقت أم كذبت » يفيد أنه اعتقد فيها أنها غير ضابطة لما تسمعه . وهذه العلة غير موجودة فيمن يضبط . وبهذا يبطل قول من يقول : إن عمر رضي الله عنه علل رد حديثها لعلة موجودة في كل مخبر .

إن قيل: فقد قبلوا خبر الواحد في نسخ حكم معلوم، نحو قبول أهل قُبا نسْخ القِبلة! قيل: ذلك جائز في العقل، وفي صدر الإسلام. قال أصحابنا : ولولا إجماع الصحابة على المنع من ذلك، لجوّزناه . وقد قال أبو علي : « إن النبي ﷺ قد كان أخبرهم بنسخ القبلة ، وأنه يُنفذ إليهم بنسخها فلاناً . وأعلمهم صِدقه . فكانوا قاطعين على صِدقه . فلم ينسخوا القبلةَ إلا بخبر معلوم » .

وقد استدل في المسألة بأشياء لا تدل .

منها قول الله عز وجل: ﴿يآيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تُصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾[1] . قالوا : فعلّق وجوب التبيّن على مجيء الفاسق. فكان مجيء غير الفاسق بخلافه! وهذا لا يصح إلا مع القول بدليل الخطاب. وقالوا أيضاً: قوله ﴿إن جاءكم فاسق﴾[2] شرط في إيجاب التثبيت. فوجب، إن لم يجيء فاسق، أن لا يجب التثبت، وأن يكون التسرع مباحاً، سواء جاءنا عدلٌ أو لم يجئنا أحد . لأنه في كلا الحالين لم يجيء الفاسق . وقد وقع الاتفاق على المنع من التسرع إذا لم يجيء أحد أصلاً . فبقي القسم الآخر. وهو أن يجيء مخبر غير فاسق. ولقائل أن يقول: إن الشرط في هذه الآية يقتضي تعليق نفي وجوب التثبت على نفي مجيء الفاسق . وأحد لا يقول بذلك . والمستدل يجعل نفي وجوب التثبت وإباحة التسرع واقفاً على مجيء

(١) سورة الحجُرات آية ٦ . (٢) سورة الحُجُرات آية ٦ .

عدل. ويمكن أن يستدل بالآية من وجه آخر. وهو أن سبب نزولها أن النبي ﷺ بعث الوَليد بن عُقبة بن أبي مُعَيط ساعياً. فعاد فأخبر النبي ﷺ أن الذين بعثه إليهم أرادوا قتله. فأجمع النبي ﷺ على غزوهم وقتلهم. وهذا حكم شرعي، قد كان النبي ﷺ أراد العمل فيه على خبر الواحد. فلو كان ذلك محظوراً، لأنكره الله تعالى، ولما علّق حظره بالفسق. لأن ذلك يوهم أنه إنما لم يجز ذلك التسرع لأجل فسق المخبِر، لا غير. يبين ذلك أن النبي عليه السلام إنما عمل على غزوهم لأجل خبر الوليد، مع ظنه أنه عدْل؛ ولهذه الآية ولاّه الصدقة. ولقائل أن يقول: نزول هذه الآية في الوليد بن عُقبة منقول بالآحاد؛ فلم يجز بنا الاحتجاج عليه. وقد روى عمر بن شبّة في «كتاب الكوفة» في أخبار الوليد، باسناده عن قتادة، في قول الله سبحانه: ﴿يآيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ...﴾[1] قال: «هو الوليد بن عُقبة بن أبي مُعَيط، بعثه النبي عليه السلام إلى بني المُصطَلِق مصدّقاً. فلما أبصروه، أقبلوا نحوه. فهابهم، فرجع إلى النبي عليه السلام فأخبر. أنهم ارتدوا عن الإسلام. فبعث نبي الله خالدَ بَن الوليد، وأمره أن يثبّت ولا يعجّل. فانطلق حتى أتاهم ليلاً. فبعث عيونه. فلما جاءوه، خبّروه أنهم متمسكون بالإسلام، وسمعوا أذانهم وصلاتهم. فلما أصبحوا، أتاهم خالد ورأى ما يعجبه. فرجع إلى النبي عليه السلام، فأخبره الخبر». وذكر رواية أخرى: «أنه رجع الوليد إلى رسول الله ﷺ، فقال: قد منعوا. فأنزل الله سبحانه الآية». وليس في ذلك أن النبي ﷺ همّ بقتالهم من غير تثبّت وتبيّن.

ومنها قول الله عز وجل: ﴿وكذلك جعلناكم أمّة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس...﴾[2] والمخبِر عن النبي ﷺ بلزوم العبادة علينا شاهد على الناس. وليس يجوز أن يَجعله الله عدلاً ليشهد إلا وقد تَعبّد بالرجوع إلى خبره!
الجواب: إن قوله: «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً» خطاب لكافة الامّة، دون آحادها. فان أريد به شهادة جميعهم علينا من جهة الخبر، فذلك تواتر. ولا

---

(١) سورة الحُجُرات آية ٦. (٢) سورة البقرة آية ١٤٣.

يكون في اشتراط كونهم « وسطاً » فائدة، لأن المتواترين نعلم صدقهم وإن لم يكونوا مؤمنين. وإن أريد به شهادتهم علينا من جهة الرأي، فذلك هو الإجماع. وعلى كلا القسمين يخرج منه خبر الواحد. وليس المراد بالآية « كل واحد منهم ». لأنه ليس كل واحد منهم مقطوعاً على عدالته. فلهذا لا يقطع على موجب خبر الواحد.

ومنها قول الله عز وجل: ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى...﴾[1] الآية. فحظر كتمان الهدى، وأوجب إظهاره. وما سمعه الإنسان من النبي عليه السلام فهو من الهدى. فيجب على سامعه إظهاره، وإن لم يسمعه غيره ممن يتواتر الخبر بنقله. ولو لم يجب علينا قبول خبر الواحد، لم يجب على المخبر إظهاره. لأنه يكون وجود الإظهار كعدمه. والجواب: إن قول الله عز وجل: ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيّناه للناس في الكتاب﴾[2] يدل على أنه أراد « ما أنزله الله في الكتاب »، وأخبار الآحاد عن النبي ﷺ بمعزل عن ذلك. وقد أجيب عن ذلك بأن الشيء إنما يوصف بأنه مكتوم إذا لم يظهر. وكانت العادة أو التعبّد يدعوان إلى إظهاره. فيجب أن يبيّن المستدل أن التعبد قد ورد بأخبار الآحاد، حتى يتم له هذا الاستدلال. وإذا بيّن ذلك، فقد بيّن ما رام أن يبيّنه بهذه الآية. ولقائل أن يقول: إن العادة تدعو إلى إظهار ما سمعه الإنسان من النبي عليه السلام فيما يرجع إلى الشريعة.

ومنها قول الله عز وجل: ﴿فسئلوا أهلَ الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[3]. ولم يفرّق بين أن يكون مَن هو من أهل الذكر مجتهداً أو غير مجتهد. ومعلوم أن غير المجتهد إنما يسأل ليخبر، لا ليفتي عن نفسه. وليس يجوز أن « يجب السؤال

---

(١) سورة البقرة آية ١٥٩.   (٢) سورة البقرة آية ١٥٩.

(٣) سورة النَّحْل آية ٤٣، سورة الانبياء آية ٧

ولا يجب القبول»! الجواب: إنه ليس في الآية أنه يجب سؤالهم ليعلم ما أخبروا به، أو ليعمل ما أخبروا به. وإذا لم يمتنع أن يكون أراد سؤالهم ليعلم السائل، لم يكن المراد إلا سؤالَ من يتواتر الخبر بنقله. وقوله عز وجل: ﴿وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[1] يدل على أنه عز وجل أراد سؤالهم، ليعلم ما يخبرون به من أنه ما أرسل الله عز وجل إلا رجالاً يوحي إليهم. وهذا علم، دون عمل.

ومنها قوله عز وجل: ﴿يآيها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط شهداءَ لله...﴾[2] فأوجب الشهادة لله والقيامَ بالقسط. ولا يوجب ذلك إلا وقد ألزم قبول شهادتهم. ومَن أخبر بما سمعه من النبي عليه السلام فقد قام بالقسط، وشهد لله! والجواب: إنما يكون شاهداً لله تعالى وقائماً بالقسط إذا شهد بما يلزم قبوله، دون ما لا يحل قبوله، كالشهادة بأمور الدنيا. ويحتمل أن يكون سبحانه أوجب الشهادة بما سمع من النبي ﷺ ليرويه غيره، فيتواتر نقله. فان قيل: الآية لا تفرّق بين أن يكون الخبر قد سمعتْه جماعة من النبي عليه السلام وبين أن يكون قد سمعه واحد في وجوب الشهادة به! قيل: إن من ينكر العمل بأخبار الآحاد يمتنع من أن يخص النبي عليه السلام بالعبادة من لا يتواتر الخبر بنقله، إلا أن يكون التعبد يخصه وحده.

ومنها قوله عز وجل: ﴿يآيها الرسول بلّغْ ما أنزل إليك من ربك...﴾[3] وقوله: ﴿... لتبيّن للناس ما نُزّل إليهم...﴾[4] وظاهره يقتضي بيان جميع ما أُنزل إليه لجميع من عاصره، ولمن يأتي بعده. فلو وجب عليه أن يبيّن كل ذلك لمن يتواتر الخبر بنقله، لكانت الأخبار كلها منقولة عنه بالتواتر. إلا أن يقال: إن بعض السامعين للخبر نَقَله دون بعض. وذلك يوجبُ تهمة السلف، وجواز

---

(١) سورة الأنبياء آية ٧. (٢) سورة النساء آية ١٣٥.

(٣) سورة المائدة آية ٦٧. (٤) سورة النّحل آية ٤٤.

كون شرائع معهم لم ينقلوها. ولا يجوز أن يكون كل ما نقل بأخبار الآحاد لم يقله النبي ﷺ. لأنه يستحيل في العادة أن تكون هذه الأخبار على كثرتها كاذبة. ولا يجوز أن تتضمن عبادات تختص من عاصر النبي عليه السلام. لأن أكثرها خطاب لأهل عصره ولمن يأتي بعده. فثبت أنه إنما وجب عليه أن يبين بعض شرعه لمن لا يتواتر الخبر بنقله، وإن كان بياناً لمن بعده. وفي ذلك وجوب العمل به على من بعدهم. الجواب: إن المخالف يقول إنه لا يمتنع أن يكون بعض أخبار الآحاد كذباً، وبعضها عبادات تختص أهل ذلك العصر، وبعضها قد أداها النبي ﷺ إلى من يتواتر الخبر بنقله. لكن بعضهم نقله، دون بعض؛ وأخطأ بعضهم. وذلك غير ممتنع. ويكون لزوم ذلك لنا مشروطاً بتواتر الخبر إلينا. وقولهم: «إن جواز ذلك يقتضي جواز كتمانهم شرائع كثيرة»، فذلك لا يلزم من لم يقل بأخبار الآحاد. لأن عندهم أن النبي ﷺ قد بيّن العبادات للجماعة الكثيرة. والعادة تمنع من كتمان أجمعهم، مع ما علمناه من توفّر دواعي الأمّة إلى نقل السنن والأخبار. على أنه لا بد من أن يبلغ ذلك جميع أهل العصر. فاجتماعهم على كتمانه اجتماع من الأمّة على الخطأ. وذلك لا يجوز

ومنها أنه قد تواتر النقل بانفاذ رسول الله ﷺ سُعاته إلى القبائل والمدن، لأخذ الزكوات وتعليم الأحكام، كإنقاذه معاذا إلى اليمن ليفقههم في دينهم، ويقبض زكواتهم. وقد وجب عليهم المصير إلى روايته في نُصب الزكاة وفي فروعها. وقد كان يرد على رسول الله الواحد والاثنان يخبران باسلامهما وإسلام قومهما، ويسألان أن ينفذ من يعلّمهم شرائع الإسلام. وكان ينفذ النبي ﷺ معهم الرجل الواحد كانفاذه أبا عبيدة وغيره. والعلم بذلك ظاهر لمن قرأ الأخبار والسيَر. ولا يمكن دفعه. ولم يكن النبي عليه السلام ينفذ إليهم الجماعات الكثيرة. ولو فعل ذلك، لم يكن أهل المدينة ليفوا بمن أسلم من القبائل. ولا أوجب النبي ﷺ على أهل القبلة أن تصير بأجمعها إليه، أو أكثرها، لتعرّف شرعه. بل أوجب عليهم المصير إلى ما يؤديه رسوله. فان قيل: أليس كانوا يعرّفون التوحيد والنبوة؟ وذلك لا يعمل فيه بأخبار الآحاد! قيل: أما التوحيد، فالمرجع

فيه إلى أدلة العقول. فمن أظهره، وجب علينا إحسان الظن به، وأنه قد اعتقده من وجهه. ومن رام أن يعرف التوحيد، أمكنه ذلك بالاستدلال بأدلته العقلية. وليس طريقه الاخبار، فيقال إنهم اقتصروا فيه على الآحاد أو التواتر. وأما النبوة، فطريقها المعجز والتحدي بالقرآن وغيره من المعجزات. وقد كان اشتهر ذلك في القبائل. ولم يكن نقله بالآحاد. فان قيل: أليس، لم يجز لهم أن يعملوا بأخبار الآحاد، إلا وقد دلت الدلالة عندهم على ذلك؟ فان كان قد تواتر عندهم التعبد بذلك عن رسول الله ﷺ، فما يؤمنكم أن شرعه قد كان تواتر إليهم عنه صلى الله عليه؟ قيل: إن كان وجوب العمل بأخبار الآحاد معلوما بالعقل، فلا يمتنع أن يكونوا عملوا على ذلك. وإلا فانهم عملوا على ما تواتر عندهم من أن النبي عليه السلام كان ينفذ آحاد الناس إلى القبائل يعلمونهم الشرع لأنه إذا تواتر ذلك عندنا، كان تواتره عندهم أولى. وليس كذلك جميع شرعه. لأنهم لو علموا جميعه، لما احتاجوا إلى إنفاذ مَن يعلّمهم. فان قيل: فأول مَن أنفذ النبي ﷺ إليهم، من أين علموا أن ذلك من دينهم؟ قيل: لا يمتنع أن يكون أول من أنفذ النبي ﷺ إليهم علموا ذلك باخبار قومهم الذين نفّذوا إلى النبي ﷺ. فلا يمتنع أن يكون اولئك كانوا أكثر من أربعة. فوقع لقومهم العلم باخبارهم أن النبي ﷺ تعبّدهم بالرجوع إلى إخبار من أنفذه إليهم ليعلّمهم شرعه. فان قيل: أليس قد كان رسل النبي ﷺ يعلّمون الناس القرآن الذي يتلونه في الصلاة، وأعداد ركعات الصلوات؟ وطريق ذلك يجب كونه معلوما، دون أخبار الآحاد! قيل: إنما كان يجب أن يكون طريق ذلك معلوما بعد انتشار الشريعة وتواتر نقلها. فأما في ابتداء الشريعة، فطريق ذلك، لمن بعُد عن النبي ﷺ، أخبار الآحاد. وهي في تلك الحال من الفروع، لا من الاصول. وللمخالف أن يقول: إني إنما أمنع المجتهد من أن يعدل عن حكم العقل إلى خبر الواحد، ولا أمنع من رجوع العامي إلى المفتي في فروع الشرع. فهل تواتر عندكم النقل بأن الذين أرسل إليهم النبي ﷺ كانوا من أهل الاجتهاد؟ وأن الرسل كانوا يخبرونهم عن رسول الله، ويكلونهم فيما أخبروهم إلى الاجتهاد؟

ليس معكم ذلك. بل الظاهر ممن تجدَّد إسلامه أنه لم يكن من أهل الاجتهاد، وأن رسل النبي عليه السلام إنما كانوا يعلّمونهم كما يعلّم الفقيهُ العاميَ، والأبُ ولدَه كيفية الصلاة. فان قلتم: فبماذا علموا وجوب قبول فتوى ذلك الرسول؟ قيل لكم: بما تواتر عن النبي ﷺ من إنفاذ رسله ليعلمهم الأحكام، كما ذكرتموه أنتم حين قيل لكم بماذا علِموا وجوب المصير إلى أخبار الآحاد. فان قلتم: إذا لزم المصير إلى قول المفتي، لزم المصير إلى خبر الواحد، إذ لا فرق بينهما، كنتم قائسين بخبر الواحد على الفتوى. وذلك انتقال من هذه الدلالة إلى دلالة اخرى. لأن هذه الدلالة غير مبنية على القياس. بل على أن النبي ﷺ قد أنفذ المخبرين بالآحاد. وأوجب على غير من ذكرتم. فهذه الدلالة تلزم مَن منع مِن قبل خبر الواحد، ومنع العاميَّ من قبول الفتوى.

ومنها قولهم: إذا وجب على العامي الرجوع إلى العالم المخبِر عن اجتهاده مع إمكان بقاء العامي على حكم العقل، فبأن يجب على العالم أن يرجع إلى الخبر عن النبي ﷺ أولى! ومنها قولهم: إذا وجب على العامي الرجوع إلى فتوى العالم، وإن حكاه عن أبي حنيفة، لما غلب على الظن صِدقه، فبأن يجب على المجتهد الرجوع إلى الحكاية عن النبي عليه السلام أولى! ومنها قولهم: إذا وجب على العامي الرجوع إلى رسول المفتي، فبأن يجب على المجتهد الرجوع إلى الحكاية عن النبي عليه السلام أولى! ومنها قولهم: إذا وجب على العامي الرجوع إلى رسول المفتي، فبأن يجب على المجتهد الرجوع إلى المخبر عن النبي ﷺ أولى! ومنها قولهم: قد وجب الحكم بما شهد به الشاهدان لما كانا عدلَين، وكان ما شهدا به مما لو عُلم لوجب الحكم به. وهذا موجود في المخبِر العدل عن رسول الله ﷺ! الجواب: انهم إن جمعوا هذه المسائل وردَّوها إلى العمل على الأخبار عن المعاملات، والمنافع، والمضار في الدنيا، فهو الدليل المذكور في أول الباب. وإن جعلوا هذه الأصول اصولا شرعية وردَّوا اليها هذه الفروع، وجب أن يعللوها بعلل معلومة، حتى يردّوا بها هذه الفروع إليها. ولم يفعلوا ذلك. ولا

يمتنع أن يكون إنما وجب على العامي الرجوع إلى الفتوى، وإلى من يخبر عن أبي حنيفة، وإلى رسول المفتي لكونه غير مجتهد. ألا ترى أنه يجب عليه الرجوع إلى الفتوى؟ ولا يجب ذلك على العالم. ألا ترى أنه لا يمتنع أن تكون مصلحة العامي الرجوع إلى إخبار المجتهد عن نفسه، وإلى إخبار مَن يخبر عنه؟ ويكون رجوع المجتهد إلى المخبر عن رسول الله ﷺ، إذا لم يَعلم صِدقه، مفسدة. وكثير من الناس يمنع من الفتوى على سبيل الحكاية عن الغير. فلا يلزم قياس المسألة على هذا الأصل. وأما العمل على الشهادة، فانهم إن جعلوه أصلا شرعيا، فيجب أن يعللوا ذلك بعلة شرعية معلومة ـ ولم يفعلوا ذلك ـ فمن أين أن العلة ما ذكروه؟ مع أنه ليس يمتنع أن تكون مصلحتنا أن لا تثبت حكما شرعيا في الجملة بطريق غير معلوم. ويجوز أن تكون مصلحتنا، إذا ثبت الحَكم في جملة الشريعة بطريقة معلومة، أن تُثبت ذلك الحكم في الأعيان بطريق مظنونة. وإذا جاز ذلك، فمن أين أن العلة ما ذكروه؟ ألا ترى أن شهادة الواحد وخبر الواحد، وإن اشتركا في العلة التي ذكروها، فقد افترقا في وجوب القبول؟ فقد بطل أن تكون العلة ما ذكروه.

ومنها أنه لا بد للاحكام الشرعية من طريق، وقد يحدُث من المسائل ما ليس في الكتاب، والسنة المتواترة، والإجماع، والقياس دليل عليه. فلم يبق الا خبر الواحد! الجواب: انه إن لم يوجد، في شيء مما ذكروه، حكم الحادثة كان للمخالف أن يوجب البقاء على حكم العقل. فلا تكون الضرورة داعية إلى أخبار الآحاد.

واحتج المخالف بأشياء:

منها أن العقل يمنع من قبول خبر الواحد من حيث لم يؤمَن كونه كاذبا. فنكون عاملين بالمفسدة! والجواب: انه لا يمتنع أن تكون المصلحة العمل بما ظننا صدقه من الأخبار عن النبي ﷺ إذا اختص بشرائط، صَدق الراوي أم كذب، على ما بيّناه من قبل. وبيّنا أن العقل يجوّز ويوجب العمل بخبر الواحد.

وما ذكروه، منتقض بالشهادات على أحكام الفروج والدماء. لأنا لا نأمن كذبها. ويلزمنا العمل بها، ولا يلزم من ذلك جِواز عملنا بالمفسدة والظلم.

ومنها أن التعبد السمعي لم يرِد بقبول خبر الواحد! والجواب: انّا قد بيّنا أنه قد ورد بذلك. ولو لم يرد به، لكفى دليل العقل في التعبد به.

ومنها قول الله عز وجل: ﴿... وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾،[1] وقوله: ﴿ولا تقْفُ ما ليس لك به علم﴾،[2] وقوله: ﴿... إلا من شهد بالحق وهم يعلمون﴾.[3] والعمل بخبر الواحد اقتفاء لما ليس لنا به علم، وشهادة وقول بما لا نعلم. لأن العمل به موقوف على الظن! الجواب: انه ليس في العمل بخبر الواحد شيء مما ذكروه. لأن عند خبر الواحد نعمل بموجبه، ونخبر بوجوب ذلك علينا، ونعلمه، ونخبر بأن النبي ﷺ قال ذلك إن لم يكن الراوي تعمّد الكذب ولا سها ولا غلط. أما العمل بموجبه، فليس نقول فيقال إنه قول ما ظنناه أو بما علمناه. وهو اقتفاء لما كنا به عالمين. وهو الدليل القاطع الدال على وجوب العمل بخبر الواحد. وهذا الدليل هو الذي اتبعناه في العمل وفي الإخبار بوجوب العمل علينا. فلم نقل على الله عز وجل ما لا نعلمه. واعتقادنا أن النبي ﷺ قال ذلك، إن لم يكن الراوي غلط أو تعمّد الكذب، وهو علم؛ وإخبارنا بذلك شهادة بما نعلمه. لأن كل مخبر إذا لم يتعمد الكذب أو لم يفعله سهواً أو غلطاً، فهو صادق.

ومنها قول الله عز وجل: ﴿... إن يتّبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾[4]. قدّم مَن اتبع الظن، وبيّن أنه لا غناء له في الحق. فكان على عمومه! الجواب: انّا بعلمنا على خبر الواحد متبعون الدليل القاطع الدال على اتباع خبر الواحد. إن قيل: أليس لا بد أن تظنوا صدق الراوي حتى تعلموا

---

(١) سورة البقرة آية ١٦٩، سورة الأعْراف آية ٣٢ (٢) سورة الإسراء آية ٣٦.

(٣) سورة الزُخرف آية ٨٦. (٤) سورة النَّجْم آية ٢٨.

بالخبر؟ قيل: بلى. ولكن الاتباع هو الدليل. فان قيل: فقد جعلتم للظن حظاً في الاتباع. لأنكم لو لم تظنوا صدق الراوي، لم تعلموا بالخبر! الجواب: ان الله تعالى إنما ذم من لم يتبع إلا الظن بقوله: ﴿إن يتّبعون إلا الظن﴾.[1] فلم يدخل في ذلك من اتبع الدليل عند الظن. وقوله، عقيب ذلك: ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾ يفيد أن ما فعلوه، من أنهم ما يتبعون إلا الظن، لا يغني من الحق شيئاً. فكأن الظن وحده لا يغني من الحق شيئاً. ويفيد أيضا أن الظن للشيء لا يفيد أن المظنون حق لا محالة. وكذلك نقول: لأنّا إذا ظننا صدق الراوي أن النبي ﷺ قال كذا وكذا، لم يجب أن يكون ذلك حقا، لأنّا ظنناه. على أنّا إذا علمنا وجوب العمل بخبر الواحد عند ظنّنا صدقه. فالذي أغنى في الحق هو إما الدليل الدال على موجب خبر الواحد، وإما مجموع الدليل مع الظن. ومجموع الأمرين ليس هو الظن.

ومنها قول الله تعالى: ﴿يآيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾.[2] قالوا: والحكم بخبر العدل عمل على جهالة، لتجويزنا كذبه. فقد تساوى من هذه الجهة العمل بخبر الفاسق. فحرم العمل به! الجواب: ان العمل بالجهالة عملٌ بالشيء من غير طريق يسوغ العمل به. ولهذا لم يكن المسافر عاملا بجهالة إذا سافر بعد الفحص والمساءلة، وإن جُوّز أن يكون الأمر بخلاف ما أُخبر به. فان ادعى المستدل أن العمل بخبر الواحد عملٌ بغير طريق يسوغ ذلك، فقد بني أحكامه على نفس المسألة.

ومنها قوله عز وجل: ﴿... ثم يُحكم الله آياته...﴾[3] فلو كان خبر الواحد دلالة وكان من آيات الله، لكان الله قد أحكمه. ولو أحكمه، لم يجز كونه كذباً! الجواب: ان ذلك وارد عقيب قول الله عز وجل: ﴿وما أرسلنا من

---

(١) سورة النَّجْم آية ٢٨. (٢) سورة الحجرات آية ٦. (٣) سورة الحج آية ٥٢.

قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنّى ألقى الشيطان في أمنيّته فيَنسخ اللّه ما يُلقى الشيطان ثم يُحكم اللّه آياتِه...﴾[1] فبيّن أنه يُحكم آياته بعد نسْخ ما يُلقيه الشيطان. لأن «ثم» للترتيب. والذي يقف أحكامه على نسخ ما ألقاه الشيطان، هو القرآن. لأنه هو الذي له تعلّق بما ألقاه الشيطان. وأيضا فخبر الواحد أمارة، وليس بدلالة. فلم يطلق عليه القول بأنه من آيات اللّه عز وجل، وإن كان العمل يجب عنده؛ لأن الآيةَ دلالة. كما لا تكون الشهادات من آيات اللّه عز وجل، حتى يقطع على صدقها، وإن وجب العمل عندها.

ومنها قول اللّه عز وجل: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا...﴾[2] فأخبر أنه مرسل إلى كافة الناس. فوجب عليه أن يخاطب بشرعه جميعهم. وذلك يقتضي نقل جميعهم، أو مَن يتواتر الخبر بنقله. فما رُوي بالآحاد ليس من شرعه! الجواب: يقال لهم: ولم لا يكون مرسلا إلى كافة الناس وإن بيّن شرعه لبعضها بالآحاد؟ فان قالوا: لجواز أن لا يصل إليهم شرعه إذا أودعه آحاد الناس! قيل: ولم لا يجوز أن يلزمهم شرعه بشرط أن يبلغهم كما يلزم شرعه مَن بعدُ عنه من أهل عصره إذا بلغهم؟ ولا يلزمهم قبل أن يبلغهم.

باب

فيما يردّ له الخبر، وما لا يرد له مما فيه اشتباه

اعلم أن ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «سيُكذَب عليّ» يدل على أنه قد كُذب عليه، أو سيكذب فيما بعدُ عليه. لأنه إن كان هذا الخبر كذباً عليه، فقد كُذب عليه؛ وإن لم يكن كذباً عليه فقد كُذب عليه أو سيُكذَب عليه بعد هذا الوقت. وإذا جوّزنا أن يكون قد تقدّم الكذب عليه، فلا بد من اعتبار الأخبار المروية. ولو لم يرو هذا الخبر، لكان تجويز الكذب عليه يقتضي اعتبار الأخبار؛ فكيف وقد روي هذا الخبر!

---

(١) سورة الحج آية ٥٢.	(٢) سورة سَبَإ آية ٢٨.

والأخبار المروية عن النبي ﷺ ضربان: أحدهما يُعلَم أن النبي ﷺ قالها؛ والآخر لا يُعلَم أنه قالها. فالمعلوم أنه قاله، إما أن لا تتعارض، وإما أن تتعارض. فان لم تتعارض، وجب العمل بها إن تضمنتْ عملاً. وإن تعارضتْ وأمكن تأويل بعضها على موافقة بعض، فُعل ذلك بأن يُحمَل أحدهما على المجاز إما بنسخ أو تخصيص أو غير ذلك. وإن لم يمكن تأويل بعضها على موافقة بعض، حُملا على التخيير إذ ليس العمل على أحدهما أولى من الآخر. ووقوع العلم بالخبر يمنع من ردّه من غير تأويل.

وأما الأخبار التي لا يعلم أن النبي ﷺ قالها، فضربان: أحدهما يتضمن عملاً؛ والآخر لا يتضمن عملاً. فما لا يتضمن عملاً، لا يجوز الاحتجاج به. وما يتضمن عملاً، فقد يجب العمل به على شرائط. وقد يُرَدّ لفقْد تلك الشرائط. وقد يحصل في بعض ذلك اشتباه، وقد لا يحصل فيه اشتباه. فكل ذلك يجب رجوعه إما إلى الخبر أو إلى ما للخبر به تعلق، وهو الراوي وكيفية نقله والمخبَر عنه. أما الراجع إلى الخبر فبأن يكون فيه زيادة لم تذكر في رواية اخرى، فان ذلك قد يقدح في الحديث في بعض الحالات. ومما يشتبه الحال فيه أن يخالف حفاظ أهل النقل في ألفاظ الحديث. وأما ما يرجع إلى الراوي، فضربان: أحدهما يرجع إلى العدد، والآخر يرجع إلى الأحوال. أما الراجع إلى الأحوال، فهو كل ما قدح في الظن لصِدقه أن لا يكونَ عدلاً؛ ويدخل في ذلك الكذب، والتساهل، وقلة التحفظ فيما يسمعه ويرويه، ووجوه الفسق كلها، ونحو ما سخّف من المعاصي والمباحات، ونحو أن لا يكون ضابطا، ونحو أن يعتريه السهو بعد ضبط الحديث على تفصيل سنذكره؛ ونحو أن يكون مجهولا غير معروف العدالة. ولا يُرَد حديثه إذا كان له اسم يعرف به واسم لا يعرف به، وإذا لم يكثر من رواية الحديث ولا كاثر مجالسة أهل العلم، أو رواه ثم ذُكّر به فلم يذكره، أو كان واحدا لم يروه معه غيره. وهذا القسم يرجع إلى العدد. وأما كيفية النقل، فأشياء: منها رواية الحديث على المعنى، ومنها روايته من كتاب وهو لا يذكره، ومنها التدليس، ومنها الإرسال، ومنها إرسال الحديث تارة

وإسناده اخرى، وروايته تارة موقوفا وتارة موصولا. وأما حال المخبَر عنه فبأن يثبت بالدليل القاطع خلاف ما اقتضاه الخبر، كدليل العقل، والكتاب، والسنة المعلومة. ولا فرق بين أن يكون الخبر دافعاً للكتاب والسنة المعلومة على كل حال، أو على وجه النسخ. واختلفوا إذا كان الخبر مخصصا لهما. واختلفوا إذا كان المخبَر عنه يعم البلوى به، هل يرّد له خبر الواحد أم لا. ولا يرد إذا عمل النبي ﷺ بخلافه، أو عمل أكثر الصحابة بخلافه. وكذلك إذا عاب أكثرهم على الراوي على اختلاف فيه. ولا يرد إذا خالف قياس الاصول.

ونحن نذكر أولا ما يرجع إلى الخبر، ثم ما يرجع إلى المخبِر، ثم ما يرجع إلى كيفية نقله، ثم ما يرجع إلى المخبَر عنه إن شاء الله.

باب
في الخبر إذا تضمن زيادة لم تذكر في رواية اخرى

اعلم أنه إذا روي الراوي زيادة، فاما أن يكون لم يروها غيره، أو لم يروها هو مرة أخرى. والأول ضربان أحدهما أن يكون من لم يروها لا يُقبَل حديثه، والآخر أن يُقبَل حديثه. فالأول لا يمنع من قبول الزيادة، لأن راويها ممن يُقبَل روايته، ولم يعارضها رواية مثلها. يبيّن ذلك أن الذي لا يقبل روايته لو روى نفي تلك الزيادة، لم يمنع ذلك من قبول الزيادة. فبأن لا يَمنع تركُه لذكرها أولى. وإن كان الذي لم يروها يقبل روايته، فاما أن يُعلَم أنهما أسندا الخبرين إلى مجلسين، أو إلى مجلس واحد، أو لا يعلم ذلك من حالهما. فان علمنا أنهما أسنداه إلى مجلسين، قُبلت الزيادة، لأنه لا معارض لها لجواز أن يقيد النبي عليه السلام كلامه في بعض الحالات دون بعض. ثم هل تلك الزيادة نسْخ، أو تخصيص قد بيّن فيما سلف. وإن علمنا أنهما أسنداه إلى مجلس واحد، فاما أن يكون الذي لم يَرْوِ الزيادةَ عددا لا يجوز أن يغفلوا عن تلك الزيادة التي رواها الواحد، وإما أن يكون الراوي لها عددا لا يجوز عليهم توهّمُ ما لم يكن، وإما أن يجوز على كلا

الفريقين ذلك ويجوز خلافه. فالأول يمنع من قبول الزيادة. لأن من لم يروها، إنما لم يروها لأنها لم تكن؛ ويكون الراوي لها قد سمعها من غير النبي ﷺ فظن أنه سمعها منه عليه السلام. وإن كان الراوي للزيادة عددا كثيرا لا يجوز عليهم توهّمُ ما لم يكن، قُبلت الزيادة، لأنهم ما رووها إلا لأنها كانت. وإن لم يكن الراوي لها ولا التارك لها عددا كثيرا، فإما أن تكون الزيادة مغيّرة الإعراب وبناء الكلام، أو غير مغيّرة لذلك بل منفصلة. فالأول كقوله « أو نصف صاع من بُر »، وكقوله « أو صاعاً من بر ». فكل واحد من الراويين قد روى ما ينفي رواية الآخر، لأن أحدهما روى النصب، والآخر روى الجرّ، فروايتهما متناقضة. فان تفاضلا في الضبط، عُمل على رواية الأضبط. لأن مع تعارض الروايتين وكون كل واحد من الراويين يُقبَل حديثه، يجب الترجيح. وقوة الضبط والعدالة مما يرجح به الخَبر. وإن تساويا في الضبط، واشتبه علينا الأمر في تفاضلهما فيه، لم تكن رواية أحدهما بالقبول أولى من الأخرى. فيجب الرجوع إلى ترجيح آخر. وإن كانت الزيادة لا تغيّر بناء لفظ الحديث وإعرابه ـ كما روي من قوله :ـ« أو صاعاً من بُر» وما روي من قوله: « أو صاعاً من بر بين اثنين ». فكل واحد منهما قد روى: « أو صاعا من بُر» على صورة واحدة، وزاد أحدهما: « بين اثنين ». فهذه الزيادة تُقبل.

فصارت الزيادة إنما تقبل على شروط. منها أن لا يكثر عددُ مَن لم يروها. ومنها أن لا تكون مؤثرة في لفظ المزيد عليه وإعرابه. أو، إن أثّرتْ، كان راويها أضبط. والشيخ أبو عبد الله يقبل الزيادة، سواء أثّرتْ في اللفظ أو لم تؤثر إذا أثرت في المعنى. وقبلها قاضي القضاة إذا أثرت في المعنى دون اللفظ؛ ولم يقبلها إذا أثرت في إعراب اللفظ. وحكى أن أصحاب الحديث لا يقبلون الزيادة.

والدلالة على قبولها إذا اختصتْ بالشرائط المذكورة، أن الراوي للزيادة ممن يجب قبول خبره؛ ولا معارض لروايته، فوجب قبولها. كما لو انفرد برواية

الحديث ولم يروه غيره. وإنما قلنا: «إنه ممن يقبل»، لأنه مختص بالعدالة والضبط وجميع الصفات المطلوبة. وإنما قلنا: «إنه لا معارض لروايته» لأن التارك لرواية الزيادة لم ينفها لفظاً ولا معنى. أما أنه لم ينفها لفظاً، فبيّن. وأما أنه لم ينفها في المعنى، فلأنه لا يمكن أن يقال إنه نفاها في المعنى إلا من حيث كان الراوي الآخر لما ساق الحديث، وكان قصده استيفاؤه، ثم لم يذكر الزيادة، عُلم أنه قد نفاها. وجرى مجرى أن ينفيها لفظاً. ويمكن أن يكون هذا الكلام دليلاً لهم مبتدأ. والجواب: إنه ليس يجب أن يكون إنما لم يروها التارك لها لأنه نفاها، لكن يجوز أن يكون إنما لم يروها لأنه لم يسمعها لسهو اعتراه حين تكلم بها النبي ﷺ، أو لشغل قلب اعتراه، أو تشاغل بعطاس، أو إصغاء إلى كلام آخر. فاذا جاز كل ذلك، بطل القول بأن التارك للزيادة قد نفاها في المعنى.

فان قيل: فلم ما حملتم ترك الرواية للزيادة على أحد هذه الوجوه بأولى من أن يحملوا رواية من رواها؟ على أنه تصوَّر أنه سمع تلك الزيادة من النبي عليه السلام، ولم يكن سمعها منه! قيل: لأن سهو الإنسان عما سمعه، وتشاغله عن سماع ما جرى بمشهد منه يكثر؛ ولا يكثر توهم الإنسان أنه سمع ما لم يسمع. ولأنه لا سبب لذلك، إلا أنه سمع الزيادة من الغير، فظن أنه سمعها من النبي ﷺ؛ أو سمع من النبي عليه السلام شيئاً، فظن أنه سمع منه أيضاً ما له به. ولترك روايةِ ما جرى أسباب كثيرة قد ذكرناها. فلذلك كان ترك الإنسان رواية ما جرى أكثر من روايته ما لم يجرِ، إذا لم يتعمد الكذب.

فان قيل: فيجب أن يكون رواية من روى: «أو نصف صاع من بُر» أولى من رواية من روى: «أو صاعاً من بر»، لأن فيها زيادة نصف، يجوز أن يكون التارك لها لم يسمعها! قيل: لو لم يكن إلا هذا، لكانت الزيادة أولى. لكن لما تعارضا في رواية إعرابين متنافيين، لم تكن إحدى الروايتين أولى من الأخرى. يبيّن ذلك أنه لا يمكن أن يقال: لعل الذي روى: «أو صـ من بر» لم يسمع لفظه «نصف»، وسمع لفظ «صاع». لأنه لو كان كذلك، لسمعها مجرورة.

إن قيل: فيلزم على ما ذكرتم أن الذي لم يرو الزيادة لو نفاها، لم يعارض نفيه رواية من رواها! قيل: إن قال «أعلم أنه لم تكن هذه الزيادة، وأنني ما سمعتها، ولم يقطعني قاطع عن سماعها»، فانه يكون ناقلاً للنفي ولارتفاع الموانع، كما نقل الآخر الزيادة. فتتعارض الروايتان. وإن قال: «لم تكن هذه الزيادة»، فانه يحتمل أن يكون ذلك موضع اجتهاد. ويحتمل أن يقال: رواية المثبت أولى؛ لأنه يحتمل أن يكون النافي إنما نفى الزيادة بحسب ظنه. ويحتمل أن يقال: يرجع إلى رواية النافي إذا كان أضبط.

واحتج الدافعون للزيادة بأشياء:

منها أن ضبط الراوي إنما يعرف بموافقة المعروفين بالضبط. فاذا لم يوافقوه في الرواية، لم يعرف ضبطه! والجواب: إنه لو لم يثبت ضبط الانسان إلا بموافقة ضابط آخر له، أدى إلى ما لا نهاية له، ولم يعرف ضبط أحد. فعلمنا قد يعرف ضبط الانسان لغير ذلك مما هو موجود فيمن روى الزيادة. وأيضاً فانما يعرف اختلال ضبط الانسان إذا خالفه من يضبط مراراً كثيرة. فأما المرّة والمرّتان، فلا يمتنع أن يضبط هو فيها ويسهو من هو أضبط منه.

ومنها قولهم: إن جماعة لو كانوا في مجلس، فنقلوا عن صاحبه كلاماً، وانفرد واحد منهم بزيادة، غير الباقين مع كثرتهم وشدة عنايتهم بما سمعوه ورووه، لأطرح السامعون تلك الزيادة! الجواب: إن ذلك ليس مما نحن بسبيله. لأنا قد قلنا إن الجماعة إذا تركت الزيادة، كانت روايتها أولى. وكذلك إذا كان التارك للزيادة أضبط إذا غيّرت الزيادةُ اللفظَ.

ومنها قولهم: إذا كان الضابط لو وافق هذا الراويَ للزيادة، لقوي ـ بموافقته ـ خبره؛ فيجب، إذا خالفه، أن يضعف! والجواب: إنه بامساكه عن الزيادة غير مخالف له، كما أنه بامساكه عن رواية خبر آخر لا يكون مخالفاً له. وأيضاً فانه إذا وجب قول الزيادة بمشاركة غيره من الرواة له، وجب إذا لم

يشاركوه أن تنقص تلك القوة. وليس، إذا نقصت، يجب أن تبلغ حداً في الضعف لا يُقبَل الخبر معه. ألا ترى أنه لو شارك الراوي جماعة في خبر فقوي الخبر بذلك، فانه ـ إذا لم يشاركوه في الرواية، بل رواه وحده ـ لا يجب أن ينتهي في الضعف إلى حد لا يجوز أن يقبل معه؟

فأما إذا لم يعلم هل أسند المخبِران الخبرين إلى مجلس واحد، أو مجلسين، وكانت الزيادة تغيّر إعراب المزيد عليه، ولم يكن الراوي له ولا التارك لها كثرة، فانه يقتضي التوقف والرجوع إلى الترجيح. لأنّا لا نأمن أن يكونا قد أسنداه إلى مجلس واحد، فيتمانعا. والصحيح أن يقال: يجب حمل الخبرين على أنهما جريا في مجلسين. لأنهما لو كانا في مجلس واحد، لجرى على لفظ واحد. ولو كان اللفظ واحداً، لكان الظاهر من عدالتهما وضبطهما أن لا يختلف روايتهما.

فأما إذا روى الراوي زيادة لم يروها هو مرة أخرى متقدمة أو متأخرة، وأنه إن أسند الروايتين إلى مجلسين قُبل ذلك. وكذلك إذا لم يُعلَم أنه أسندهما إلى مجلسين، حُمل أنهما كانا في مجلسين. وإن علمنا أنه لم يسندهما إلى مجلسين، وكان قد روى الخبر دفعات كثيرة من غير زيادة، ورواه مرة واحدة بالزيادة، فالأغلب أنه سها في إثبات الزيادة. لأن سهو الإنسان مرة واحدة أغلب وأكثر من سهوه مراراً كثيرة. فان قال: « قد كنت أُنسيتُ هذه الزيادة والآن ذكرتها »، قُبلت الزيادة، وحمل أمره على الأقل النادر لمكان قوله. وكذلك إن كان له كتاب يرجع إليه، وإن كان إنما رواها مرة، وأخلّ بروايتها مرة، وكانت الزيادة تغيّر إعراب الكلام، تعارضت الروايتان. وإن كانت الزيادة لا تغيّر اللفظ، احتمل أن يتعارضا. لأنه على كل حال قد وهم وهماً باطلاً، إما زيادة لا أصل لها، وإما نسياناً لما كان له أصل. فليس بأن يقال: « ضبطه يمنع من أن يكون قد وهم، عند سماعه للحديث، زيادة لا أصل لها، وأنه نسي فلم يروها في بعض الحالات وذكرها مرة أخرى » بأولى من أن يقال: « إن ضبطه

يمنع من نسيانه لها ». والأولى أن يقال ـ أظنه من روايته لما لم يسمعه توهماً منه أنه سمعه ـ: الأقرب أن يكون نسيها حين لم يروها. لأن نسيان الضابط لما سمع عند تطاول الزمان أكثر وأغلب من ذهابه عن سماع ما حضره. فوجب لذلك قبول الزيادة.

وإذا روى الراوي الحديث تارة مع زيادة، وتارة بغير زيادة، استهانةً وقلة تحفظ، سقطت عدالتُه، ولم يقبل حديثه. وإذا كان في الخبر لفظ لا يفيد إلا التأكيد، لم يجز إسقاطه. لأن النبي ﷺ ما ذكره إلا لفائدة.

فأما إذا خالف في لفظ الحديث حفاظ أهل النقل، فقد ذُكر ذلك في جملة ما يردّ له الحديث. وهو داخل في الزيادة. وقد ذكرناها الآن. لأن الخلاف ليس يقع بينهم إلا بأن يزيد أحدهم في الحديث ما لا يرويه الآخر، أو يروي أحدهما اللفظ على إعراب يروي الآخر خلافه. وقد تقدم بيان ذلك كله.

باب

في ذكر فصول أحوال الراوي

فصل

اعلم أنه لما وجب رد الخبر إذا كان الراوي غير عدل، وجب أن نذكر ما العدل؟ وما العدالة؟ ثم نذكر الدلالة على اشتراط العدالة في الأخبار.

أما العدل والعدالة، فهما في اللغة مصدر، مقابل الجور. وهو إيضاف الغير بفعل ما يجب له ويستحق عليه، وترك ما لا يجب عليه. ولهذا وُصف « العقاب » بأنه عدل لمّا كان مستحقاً على المعاقَب. ويوصف ترك الزيادة عليه بأنه عدل. ويوصف الثواب بأنه عدل لما كان واجباً للمثاب. فان قيل: فيجب، إذا لم يجب على الإنسان حق لغيره وكان ما يستحقه على غيره لا يستوفيه، أن يوصف بأنه غير عدل! قيل: لا يجوز ذلك، لأن قولنا « غير عدل » يطلق على الجائر. وإطلاق هذا الوصف على ما ذكره السائل يوهم أنه جائر.

وذكر قاضي القضاة، أن العدل هو فعل حَسن يتعدى الفاعل إلى غيره بنفعه أو بضرره. وقد التزم على ذلك أن يكون الابتداء بالتفضل عدلاً. قال: ولذلك يقال إن الله سبحانه عدل بابتداء الخلق في الدنيا. وقد تعورف استعمال العدل في المستكثر من فعل العدل. ولذلك يوصف الله سبحانه بأنه عدل. وتعورف استعماله أيضاً فيمن أهلّ لقبول شهادته. ويدخل في ذلك الحرية وغيرها. وتعورف أيضاً فيمن تقبل روايته عن النبي عليه السلام؛ وهو من اجتنب الكبائر، والكذب، والمسخّفات من المعاصي والمباحات. ولا خلاف في اعتبار هذه الامور فيمن يروي الخبر، لأن خلاف ذلك يقدح في الثقة لقوله. لأن مَن تقدّم على الكذب لا يؤمّن منه الكذب في كل ما يُخبر به. ومن تقدم على الفسق، وهو يعتقد أنه فسق، لا يؤمّن منه الإقدام على الكذب في حديثه. ومن تقدّم على المسخّفات ـ كالتطفيف وكالأكل على الطريق، وإن أثمر النقص ـ لا يؤمَن منه الكذب. وإن أثمر عنده النقص، والمشارطة على أخذ الاجرة على الحديث، فهو أبلغ في الدناءة من الأكل على الطريق. وهو جار مجرى اشتراط الاجرة على صلاة النافلة.

وأما الفسق في الاعتقادات إذا كان صاحبهُ متحرجاً في أفعاله، فعند الشيخين أبي علي وأبي هاشم أنه يمنع من قبول الحديث. لأن الفسق في أفعال الجوارح يمنع من قبول الحديث، لكونه فسقاً، لا لأنه من أفعال الجوارح. لأن المباحات من أفعال الجوارح لا تمنع من قبول الحديث وهذه العلة قائمة في الاعتقالات إذا كانت فسقاً! والجواب: إن الفسق من أفعال الجوارح إنما منع من قبول الحديث. لأن فاعله فعَله وهو يعلم أنه فسق. فقدح ذلك في الظن لصِدقه؛ ولم يؤمَن أن يُقدم على الكَذب، وإن علم أنه محظور. وليس كذلك إذا اعتقد اعتقاداً هو فسق، وقد اشتبه عليه، وهو متحرج في أفعاله.

إن قيل: أليس، لو فَسق وهو يعلم أنه فِسق، لم يقبل حديثه؟ فكيف يقبل إذا ضَمّ إلى فسقه خطيئة أخرى، وهي اعتقاده أن ذلك غير فسق؟ قيل: إنه إذا

لم يعتقد أنه فسق، لم يقدح ذلك تحريجه وتنزهه عن الكذب. وليس كذلك إذا اعتقد أنه فسق.

وعند جلّ الفقهاء أن الفسق في الاعتقاد لا يمنع من قبول الحديث. لأن مَن تقدّم، قد قبل بعضهم حديث بعض بعد الفرقة! وقبل التابعون رواية الفريقين من السلف. ولأن الظن يقوى بصدق من هذه سبيله إذا كان متحرجاً. فأما الكفر الذي يخرج به الإسلام من جملة الإسلام وأهل القبلة ـ كاليهودية والنصرانية ـ فانه يمنع من قبول الخبر، للاجماع على ذلك. ولأن الخارج من الإسلام، يدعوه اعتقاده فيه إلى التحريف فيه، ولا يقوى الظن لصدقه. وأما الكفر بتأويل، فذكر قاضي القضاة أنه يمنع من قبول الحديث. قال: لاتفاق الأمّة على المنع من قبول خبر الكافر. قال: والفقهاء إنما قبلوا أخبار من هو كافر عندنا، لأنهم لم يعتقدوا فيه أنه كافر. والأولى أن يقبل خبر من فَسق أو كفر بتأويل إذا لم يخرج من أهل القبلة، وكان متحرجاً. لأن الظن لصدقه غير زائل. وادّعاؤه «الإجماع على نفي قبول خبر الكافر على الإطلاق» لا يصح. لأن كثيراً من أصحاب الحديث يقبلون كثيراً من أخبار سلفنا رحمهم الله كالحسن، وقتادة، وعمرو مع علمهم بمذهبهم وإكفارهم من يقول بقولهم. وقد نصّوا على ذلك. فأما من يظهر منه العناد في مذهبه مع ظهوره عنده، فانه لا يقبل حديثه كما لا يقبل حديث الفاسق بأفعال الجوارح لمّا كان يعلمها فسقاً. فأما من تديّن بالكذب لينصر مقالته، فالظن لا يحصل بصدقه. وكذلك التساهل في الحديث، وترك التحفظ من الزيادة فيه والنقصان منه.

وأما كون الراوي غير ضابط لما يسمعه، أو يعتريه السهو فيما يسمعه بعد سماعه له، فله أحوال ثلاثة:

أحدها أن يكون سهوه واختلال ضبطه أكثر. فيقدح ذلك في الظن لما نقله، إلا أن يكون ما نقله مما يبعد أن لا يضبطه الإنسان. وليس لأحد أن يقول: «الظاهر من العقل الضبط وقلة السهو»، لأن العقلاء يختلفون في الضبط.

وليس له أن يقول: «الظاهر من العدل أنه لا يروي الحديث وهو يتهم ضبط نفسه وحفظه»، لأن من لا يضبط يظن أنه قد ضبط، ومن سها يظن أنه ما سها؛ فيروي حسب ظنه.

والثاني أن يتساوى ضبطه واختلاله، فلا يحصل الظن أيضاً لصحة ما رواه لتعادل الأمرين. فلا يقبل حديثه. إن قيل: أليس قد أنكرت الصحابة رضي الله عنها على أبي هريرة رحمه الله كثرة الرواية، ثم قبلتْ أخباره؟ قيل: إنها لم تنكر عليه لقلة ضبطه، لكن لأن الكثرة يعرض فيها الاختلال والسهو؛ فاحتاطت بالإنكار عليه، وإن كان أهلاً لقبول أخباره. وذكر قاضي القضاة في «الشرح»: أنه إذا تساوى غفلته وذِكره، قُبل خبره. لأن الخبر أمارة، فالأصل فيه الصحة. ولقائل أن يقول: إن الخبر أمارة إذا تكاملت شرائطه. ولا تتكامل شرائطه إلا أن يترجح ذكر الراوي على سهوه».

والثالث إن كان الأكثر منه الذكر وجودة الضبط، قوي الظن لصحة روايته. فقُبل خبره فيما لا يعلم أنه سها فيه.

واعلم أنه إذا ثبت اعتبار العدالة وغيرها من الشرائط التي ذكرناها، وجب إن كان لها ظاهر أن يعتمد عليه، وإلا لزم اختيارها. ولا شبهة أن في بعض الأزمان، كزمن النبي ﷺ، أنه قد كانت العدالة منوطة بالإسلام. فكان الظاهر من المسلم كونه عدلاً. ولهذا اقتصر النبي ﷺ، في قبول خبر الأعرابي عن رؤية الهلال، على ظاهر الاسلام. واقتصرت الصحابة على إسلام مَن كان يروي الأخبار من الأعراب. فأما الأزمان التي كثرت فيها الجنايات ممن يعتقد الإسلام، فليس الظاهر من إسلام الإنسان كونه عدلاً. فلا بد من اختباره. وقد ذكر الفقهاء هذا التفصيل.

ولا يُرَدّ حديث من لا يَعرف معنى ما ينقله، كالأعجمي. لأن جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه الحديث. ولهذا يمكن للأعجمي أن يحفظ القرآن، وإن لم يعرف معناه. وقد قبلت الصحابة أخبار الأعراب، وإن لم يعرفوا كثيراً من معاني

الكلام مما يفتقر إلى الاستدلال. فأما الصبي، فالأغلب أن النفس لا تثق بروايتـه. فان جاز في بعض الحالات أن يغلب الظن لصدقه، فالشرع منه من قبـول خبره، إذا رواه وهو صبي. فان سمع الحديث وهو صبي، ورواه وهو بالغ، قُبـل خبره. وقد قبلت الصحابة رضي الله عنها رواية ابن عباس عـن النبي ﷺ، وإن كـان حين سمعها من النبي ﷺ غير بالغ لمّا كان حين رواها بالغاً. ويقبل روايـة المرأة، والعبد، والأعمى مِن حِفظه لأنه قد يظن صدقهم في روايتهم؛ ولم تمنع الشريعـة من قبولها، بل قد قبلت الصحابة رواية ابن عباس وكان ضريراً، ورواية النسـاء. ويقبل رواية من لم يرو إلا خبراً واحداً، ولم يكاثر أهل العلم، ولا أطـال مجالسـة أهل النقل. لأن كل خصلة لا تقدح في غالب الظن لصحة الرواية، ولم يَرِد الشرع باعتبار نفيها، فانها لا تمنع من قبول الحديث. وكـون الراوي غير مجالس لأهـل العلم لا يقدح في ظننا صدقه.

ويفارق ذلك استفتاء من لم يجالس أهل العلم. لأن جواز الاستفتاء مـوقـوف على كون المفتي من أهل الاجتهاد. ولن يكون الإنسان كذلك إلا بالتعلم ومجالسـة العلماء. إلا أنه إذا تعارض خبران، أحدهما يـرويـه مَـن لم يجالس أهـلَ النقـل، والآخر يرويه مَن جالسهم، كانت رواية مَن جالسهم أولى. لأن المكثر من مجالسـة أهل الصنعة أخبرُ بها وأعرف بتفاصيلها.

ويقبل حديث الإنسان وإن اختلف في اسمه، متى عُرفتْ عدالته إما بظـاهـر الإسلام وإما بطريقة زائدة. وإذا روى زيد عن عمرو خبراً، فقال عمـرو: «لا أذكر أني رويتُ هذا الحديث»، فعند أبي الحسن رحمه الله: لا يقبل الحديث، لأنه الأصل في الرواية. فاذا أنكرها، لم يقبل. وكذلك رُدّ حديث ربيعة عن الزهري: «أيّما امرأة نكحتْ بغير إذن وليها فنكاحها باطل»، لأن الزهري أنكر أن يكون رواه. وعند الشافعي وغيره: أنه يقبل، لأن ثقة الراوي تقتضي قبول حديثـه مـا أمكن. ويمكن أن يكون صادقاً وإن لم يذكر المروي عنه، لأنه يجوز أن ينسى أنه رواه. فقد يحدّث الإنسان بحديث من أمر الدنيا، ثم يسهو عنه، ويذكّـر بـه فلا

يذكره إلا بعد زمان طويل. وربما لم يذكره أصلاً. فاذا كان كذلك، جاز للمروي عنه أن يرويه عن الراوي، كما قال الزهري: « حدّثني ربيعة عني... » فان قال المروي عنه: « ما رويتُ هذا الحديث »، جاز أن يكون قال ذلك بحسب ظنه؛ فلا يردّ الحديث. فان قال: « أعلم أني ما رويته »، فانه تعارضَ ذلك روايةَ مَن روى عنه. لأن كل واحد منهما ثقة. فيحتمل أن يكون المروي عنه قد رواه ثم نسيه؛ ويحتمل أن يكون الراوي سمعه من غيرّه ممن ليس بثقة وأسنده إلى من أسنده إليه سهواً.

فصل: في أن الخبر لا يردّ إذا كان راويه واحداً

ذهب جل القائلين بأخبار الآحاد إلى قبول الخبَر، وإن رواه واحد. وقال أبو علي: « إذا روى العدلان خبرا، وجب العمل به؛ وإن رواه واحد فقط، لم يجز العمل به إلا بأحد شروط، منها أن يعضده ظاهر، أو عملُ بعض الصحابة، أو اجتهاد، أو يكون منتشرا ». وحكى عنه قاضي القضاة في « الشرح »: أنه لم يقبل في الزنا إلا خبر أربعة، كالشهادة عليه، ولم تقبل شهادة القابلة الواحدة.

والدليل على القول الاول: قياسه على أخبار المعاملات على ما ذكرناه في الباب المتقدم. ويدل عليه إجماع السلف: عمِل أبو بكر رضي الله عنه على خبر رواه بلال؛ وعمِل عمر على خبر حمل بن مالك؛ وعملتْ الصحابة على خبر أبي سعيد في الربا، وعملتْ على خبر أبي رافع في المخابرة. وكان علي عليه السلام يستحلف، ويقبل خبر أبي بكر بغير استحلاف. وليس يجوز ان يقال: « لعلهم قبلوا ما قبلوه لأن اجتهادا عضده ». لأنهم كانوا يتركون اجتهادهم لبعض هذه الأخبار. وكانوا لا يرون بالمخابرة بأساً حتى روُي لهم عن النبي ﷺ النهي عنها.

وحجة أبي علي رحمه الله هي: المرجع في قبول خبر الواحد إلى الشرع. وقد روُي أن النبي ﷺ لم يعمل على خبر ذي اليدين، حتى سأل أبا بكر وعمر. وقد اعتبرت الصحابةُ العددَ في الأخبار. فان أبا بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة، حتى رواه معه محمد بن مسلمة. ولم يعمل عمر على خبر أبي موسى في الاستئذان

حتى رواه معه غيره؛ ولا عمل على خبر فاطمة بنت قيس. ولم يقبلا خبَر عثمان في رد الحَكم، وقالا: إنك شاهد واحد. قال: فعلمت أن ذلك إجماع. لأنه لم ينكر عليهم.

الجواب: أما رجوع النبي ﷺ إلى خبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في خبر ذي اليدين، فان دلَّ فانما يدل على اعتبار ثلاثة: أبي بكر، وعمر، وذي اليدين. على أن الإنسان قد يُخبَر عن امور الدنيا بما يظن خلافه، فيرجع في تحقيق ذلك إلى جماعة استظهارا وطلباً لقوة الظن. فلا يدل على أنه لا يعول في امور الدنيا إلا على خبر جماعة. وأما طلب الصحابة لراوٍ آخر، فانه لا يدل على أنهم اعتقدوا أنه لا يعمل على الواحد لو انفرد. لأن الحاكم قد يطلب شاهدا ثالثا ليقوّي ظنه، وإن كان لو لم يشهد الثالث عمل على شهادة الاثنين. وقد يعمل الانسان في امور الدنيا على خبر الواحد، ويطلب في بعض الأشياء مخبِرا ثانيا ليقوّي ظنه. وبتد يضعف الظن لصدق الراوي مرة، ولا يضعف لصدقه اخرى. وقد ينفرد العدل بالرواية لأمر مستبعد في العادة، أو لأمر تقتضي العادة أن لا ينفرد بروايته الواحدُ. ولا يظن تعمّده به الكذب، لكن يظن به السهو والغلط؛ ولا يظن به ذلك مرة اخرى إذا انتفت هذه الامور. فاذا كان طريق قبول خبر الواحد الاجتهاد في عدالة الراوي وضبطه ــ واختلفت الاحوال في ذلك ــ ووجدنا الذين طلبوا راوياً آخر هم الذين لم يطلبوه في حالة اخرى، علمنا أنهم إنما طلبوا مخبرا ثانيا لتقوية الظن، أو لأنه اعتراضهم بعض ما ذكرناه، لا لأنهم اعتقدوا حظر العمل على خبر الواحد. على أنه روي عن عمر أنه قال لأبي موسى: «ما اتهمتك، ولكني خفتُ أن يتقوّل الناس على رسول الله ﷺ». وقد بينّا أنّ ردّه خبر فاطمة بنت قيس إنما كان لأنه نسْخ لكتاب الله عز وجل. وإنما لم يعمل أبو بكر وعمر رضي الله عنهما على خبر عثمان رضي الله عنه في رد الحَكم، لأن ذلك شهادة، لأنه إثبات حُكم في عين لا يتعداها. ألا ترى أنهما سمّيا ذلك «شهادة»؟ فدل ذلك على أنه كان شهادة عندهما.

وقاس أبو علي رحمه الله الخبرَ على الشاهدة لعلة: «أن كل واحد منهما إخبار عن الغير، يجب عنده العمل. فكان من شرطه العدد.» وهذه علة غير معلومة. فلا يجوز الاعتماد عليها فيما يجب فيه العلم. وليس يمتنع أن تكون الشهادة إنما شُرط فيها العدد لكونها شهادة. ولهذا قُبل فتوى الفقيه الواحد لما لم يكن شهادة. ولهذا لم يعتبر في المخبِر ما اعتبر في الشاهد من الحُرّية.

فصل: في الخبر إذا أسنده مَن أرسل غيره من الأحاديث، هل يقبل أم لا؟

أما من يَقبل المراسيلَ، فلا شبهة في قبوله. وأما من لم يقبل المراسيل، فكثير منهم قبِله أيضا. قال: لأن إرساله يختص ذلك المرسَل دون هذا المسنَد؛ وليس إرساله لذلك الخبر بأكثر مِن تركه روايته. فوجب قبول مسنده إلا أن يوهم فيما أرسله أنه سمعه ممن أسنده إليه، وأتى بلفظ يوهم ذلك، فجرى ذلك مجرى كذبه؛ فيقدح في أمانته. فأما إذا قال: «قال فلان»، فان ذلك لا يوهم أنه سمعه ممن أسنده إليه؛ فلا يقدح في أمانته.

ومنهم، من لم يقبل ما أسنده، قال: إن إرساله يدل على أنه إنما لم يذكر الراويَ لضعفه في نفسه. فستْره له، والحال هذه، خيانة. فلم يقبل حديثه.

واختلف مَن قبِل من حديث المرسِل ما أسنده، كيف يقبله؟ فقال الشافعي: لا يقبل من حديثه إلا ما قال فيه: «حدثني»، أو «سمعت»؛ ولا يقبل إذا أتى بلفظ موهم. وقال بعض أصحاب الحديث: لا يقبل حتى يقول: «سمعتُ فلانا». وأصحاب الحديث يفرقون بين أن يقول الإنسان: «حدثني فلان» أو «أخبرني فلان». فيجعلون الأول دالا على أنه شافهه بالحديث، ويجعلون الثاني مترددا بين المشافهة بالحديث وبين أن يكون قد أجازه أو كتب به إليه. وهذه عادة لهم. وإلا فظاهر قوله «أخبرني» يفيد أنه تولى إخباره بالحديث. وذلك لا يكون إلا بالمشافهة.

باب

في فصول كيفية النقل

فصل: في رواية الحديث بغير لفظ النبي ﷺ هل يردّ له الحديث أم لا ؟

إذا روي الحديث بلفظ غير لفظ النبي ﷺ ، فان لم يسند مسنَده. بل زاد، أو نقص، أو كان أوضح منه، أو أخفي منه، فانه لا يجوز ذلك. لأن ما زاد على كلام النبي ﷺ ، فهو كذب عليه، لا يجوز قبوله. وما نقص عنه فانه إما أن ينبيء عن أنه رفع حكماً قد أثبته، فلا يجوز قبوله؛ أو يكون فيه كتمان لحكم قد أثبته. والكذب والكتمان محظوران. ولا يجوز العدول إلى لفظ أظهر من لفظ النبي ﷺ ، ولا أخفى منه. لأنه لا يمتنع أن يتعلق المصلحة باللفظ الذي ذكره النبي عليه السلام: الخفي أو الظاهر. ألا ترى أنه قد يجوز أن يكون من المصلحة ان يعرف الحكم باللفظ الجلي تارة، وبالخفي أو بالقياس تارة. وإن سدّ اللفظ مسدّ لفظ النبي ﷺ ، فانْ اشتبهت الحال فيه حتى يكون موضع اجتهاد، لم يجز ذلك. لأنه لا يمتنع أن يكون لو نقل لفظ النبي عليه السلام إلى غيره، أن يكون اجتهاد غيره فيه خلاف اجتهاده. وإن لم تشتبه الحال فيه نحو قول القائل ـ جلس وقعد ـ فانه يجوز العدول عن أحدهما إلى الآخر، ويقبل الخبر. وهو مذهب الحسن البصري، وأبي حنيفة، والشافعي رحمهم اللّه. لأنه إن وجب نقل الحديث لأجل اللفظ فقط، دفعه الإجماع. وإن وجب لأجل اللفظ والمعنى، وجب تلاوة اللفظ. ولا دليل في العقل ولا في الشرع يقتضي كوننا متعبدين بتلاوة لفظ النبي عليه السلام. فبقي أنه يجب نقل حديثه لأجل المعنى. وهذا الغرض حاصل، وإن عدل الراوي إلى لفظ يقوم مقام لفظ النبي ﷺ .

وفارق الأذان والتشهد. لأن الشرع اقتضى كوننا متعبدين بتلاوة ألفاظها. فان قاسوا خطاب النبي ﷺ على التشهد، أعوزتهم علة صحيحة تجمع بينهما. ولم يكن ذلك بأولى من قياسه على الشهادة. وقول النبي ﷺ : « نضّر اللّه امرءً سمع مقالتي، فأدّاها كما سمعها. فرُب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب

حامل فقه ليس بفقيه »، لا يمنع من نقل حديثه على المعنى. لأن من نقل المعنى، يقال: إنه قد أدّى كما سمع. لأنه يقال للمترجم من لغة إلى لغة: قد أدى كما سمع. على أنه لو منع الخبرُ من نقل الحديث على المعنى، لكان قد منع من ذلك فيما يشتبه. ويجوز أن يختلف الاجتهاد فيه. ولهذا قال: « ورُب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه ». وما لا يشتبه من الألفاظ، ولا يختلف اجتهاد الناس في قيام بعضه مقام بعض، يستوي فيه الناقصُ الفقهِ، والكاملُ الفقهِ، والفقيهُ وغيرُ الفقيه. ولهذا يجب أن يكون « الناقل » للحديث على المعنى » من أهل العلم، ليعلم ما يشتبه الحال فيه مما لا يشتبه فيه.

فصل: في الرواية من كتاب

إذا روى الراوي الحديث من كتابه، فله أحوال:

منها أن يعلم أنه قرأه على شيخه، أو حدّثه به ويذكر ألفاظ قراءته ووقت ذلك. فلا شبهة في جواز روايته والأخذ بها. وكذلك إذا علم الراوي أنه قرأ جميع ما في الكتاب، أو حدّثه به الراوي، ولم يذكر ألفاظ القراءة ولا وقت القراءة؛ لأنه عالم في الحال بأنه قرأ جميع ما في الكتاب، أو سمعه ممن حدّثه.

ومنها أن يَعلم أنه ما سمع ما في الكتاب، أو يظن ذلك، أو يجوز سماعه ويجوز نفيه على سواء. وفي ذلك كله لا يجوز له أن يحدّث به، ولا يؤخذ بروايته. لأنه ليس له أن يخبر بما يَعلم أنه كاذب فيه، أو ظان، أو شاك.

ومنها أن لا يذكر سماعه لما في الكتاب ولا قراءته له، ولكنه يغلب على ظنه سماعه له أو قراءته لما يراه مِن خطه. فهذا هو الذي ينبغي أن يكون الناس قد اختلفوا فيه: فعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجوز له أن يرويه، ولا يجوز العمل على روايته. لأنه لا يجوز أن يقول: « حدثني فلان »، وهو لا يعلم أنه حدّثه، إذا كان ذلك حكماً عليه بأنه قد حدّثه، كما لا يجوز مثله في الشهادة. وعند أبي يوسف، ومحمد، والشافعي: يجوز له الرواية، ويجب العمل عليها. لأن الصحابة

كانت تعمل على كتُب النبي ﷺ : نحو عملها على كتابه إلى عمرو بن حزم من غير أن يرويه لها راوٍ، بل عملوا لأجل الخط، وأنه منسوب إلى رسول الله ﷺ . فان ثبت أنها عملتْ عليه من غير رواية، جاز أن يروي الإنسان من كتابه إذا غلب على ظنه سماعه، ويكون إخباره إخبارا عن ظنه . ويجوز العمل عليه .

باب

القول في المراسيل

الخبر المرسَل هو أن يسمع الرجل الحديث من زيد عن عمرو؛ فاذا رواه قال: « قال عمرو »، وأضرب عن ذكر زيد . واختلف الناس في الراوي إذا فعل ذلك . وكان ممن يقبل مسنَده يقبل مرسَله : أبو حنيفة، ومالك، وأبو هاشم، على كل حال. وقال قاضي القضاة في « الشرح »: عنيت بالمتكلمين الذين قبلوا المراسيل أبا هاشم، دون من لم يقبل إلا خبر اثنين . وقال في « الدرس »: إن أبا علي يقول: إذا روى الحديثَ اثنان، رواه أحدهما عن رجل بصري لم يسمّه، ورواه الآخر عن كوفي لم يسمه، فانه يقبل . ولم يقبل أهلُ الظاهر وطائفةٌ من اصحاب الحديث المراسيلَ على كل حال. وقبل قومٌ مراسيل مَن يُقبَل مسنَده في حال دون حال؛ وهي إذا اختص بشروط . والشافعي اعتبر أحد شروط :

منها أن يكون ذلك الخبر قد أسنده غيرُ مرسِله . قال قاضي القضاة: هذا إذا لم تقم الحجة باسناد ذلك من المسنَد . فأما إن قامت الحجة باسناده، فالمعتبر به دون المرسَل .

ومنها أن يكون قد أرسله راوٍ آخر، يروي عن غير شيوخ الأول .

ومنها أن يعضده قول صحابي .

ومنها أن يعضده قول أكثر أهل العلم .

ومنها أن يكون المرسل ممن لا يرسل عمن فيه علة من جهالة وغيرها. ثم قال: وَمَن هذه حاله، أُحبّ أن يقبل مرسَله، ولا أستطيع أن أقول: إن الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل. وشرط عيسى بن أبان في قبول المراسيل أن يرسله صحابي، أو تابعي، أو تابعي التابعين، أو من أئمة أهل النقل دون من سوى هؤلاء.

واحتج مَن قبل المراسيلَ باشياء: منها إرسال المرسِل، مع عدالته، يجري مجرى ذكره مَن أرسل عنه. وقوله «هو عدل عندي» في الدلالة على أنه قد عدّله. ولو قال ذلك، لقبل حديثه. فكذلك إذا أرسل. وإنما قلنا: «إن إرساله يجري مجرى ذكره وتعديله»، لأنه مع عدالته لا يستجيز أن يخبر عن النبي ﷺ إلا وله الإخبار عنه. ولا يكون له الإخبار بذلك إلا وهو عالم أو ظان. لأن الخبر بما يجوز كونه ونفيه على سواء قبيح. ولأنه ليس له إلزام الناس عبادة، أو إطراح عبادة عنهم من غير أن يعلم ان النبي ﷺ أوجب ذلك، أو يظنه. فبان أن عدالته تقتضي ما ذكرنا. وأما أن الرواي إذا ذكر من روي عنه، وقال: هو ثقة عندي، لزم قبول خبره وإن لم يذكر أسباب ثقته. فهو متفق عليه بين أصحاب أبي حنيفة والشافعي. وإنما اختلفوا في الجرح. فعند أصحاب أبي حنيفة لا يجب أن يذكر الإنسان سبب الجرح. وقال الشافعي: لا يصير المجروح مجروحا إلا بذكر أسباب الجرح. والأمر في التزكية ظاهر. فان أصحاب الحديث يزكّون الرجل من غير أن يذكروا أسباب عدالته. ولأن الإنسان إنما يكون ثقة، زكيا، إذا اجتنب الكبائر ولم يُخلّ بالواجبات. فلو وجب ذكر أعيان ذلك في طول الزمان، مخافة أن يكون فيها ما لا تسلّم معه عدالة الإنسان عند السامع، وجب ما يشق احصاؤه، بل يتعذر. إن قيل: إنما لم يجب على المزكي ذِكر أسباب العدالة لهذه المشقة التي ذكرتموها، وذلك غير قائم في ذكر المخبر! قيل: هذه المشقة، إن ثبت معها الظن لعدالة من زكّاه المزكّي، فهو غرضنا. وليس سبب هذا الظن هذه المشقة. وإنما سببه عدالة المزكي. وهذا هو الذي قلناه. ولو لم تثبت معها عدالته، لم يجز الحكم بتزكيته لأجل المشقة. إذ كان الظن لعدالته غير حاصل. فان قيل: إنما لم يجب على المزكّي ذكر أسباب عدالة من زكّاه،

لأنه يخبر عن ظنه، وأما المخبِر فانما يخبر عن غيره؛ فوجب ذكره! قيل: وقد يكون الإنسان عدلا عند المزكي، بأن يخبره غيره عن عدالته، فهو كالمخبر. وأيضا فان هذا فرق لا يؤثر في موضع الجمع. وذلك أن المخبر إنما أخبر عن النبي ﷺ. وطريقه إلى ذلك غيره، كما أن ظن المزكي لعدالةِ مَن زكّاه طريقة معرفته بأسباب عدالته. فكما لم يجب ذكر ذلك، لم يجب ذكر المخبِر. فان قيل: يلزمكم على ما ذكرتم أن يجري إضراب شهود الفرع مع عدالتهم عن ذكر شهود الاصل مجرى أن يذكروهم ويعدّلوهم؛ وأن يلزم الحاكمَ الحكمُ بشهادتهم، وإن لم يذكروا شهود الأصل كما يلزمه إذا ذكروهم وعدّلوهم! الجواب إن إضرابهم عن ذكر شهود الأصل يجري مجرى ما ذكرتم. ولو تُركنا وهـذا الأصـل، لحكمنـا بشهادتهم وإن لم يذكروا شهود الأصل. لكن الدلالة منعتْ من ذلك. وليس يجب، إذا منعت الدلالة من ذلك، أن يمتنع أن يحكم بأخبار المراسيل. كما أن الدلالة قد دلت على أن من شرط الحكم بشهادة شهود الفرع أن يحملهم شهود الأصل الشهادة. فاعتبرنا قيام الدلالة على ذلك، ولم نعتبره في غير هذا الموضع. لأنه لو لم تقم الدلالة على ذلك، لأجرينا الشهادة على الشهادة مجرى الشهادة على الإقرار. ولا يشرط فيه أن يحملهم الشهود الشهادة، كما لا يشرط أن يحملهم المقرّ الشهادة على إقراره. إن قيل: أليس، لو ثبت عدالة الشهود عند الحاكم، لم يسقط النظر في عدالتهم عن حاكم آخر؟ فهلا كان ثبوت عدالة مَن أرسله المخبِر عنده لا يسقط عن غيره النظر في عدالته؟ قيل: فيجب، لو ذكر المخبِر مَن أخبر عنه وعدّله، أن لا يسقط عن السامع للخبر النظر في عدالته، كما لم يسقط عن القاضي الثاني النظر في عدالة الشهود، وإن ذكروا عنده. فلمّا لم يجز ذلك، علِمنا مفارقة الشهادة للخبر.

ومنها إجماع الصحابة. حكي عن البراء بن عازب أنه قال: «ليس كل ما حدثناكم به عن رسول الله ﷺ سمعناه منه، غير أنّا لا نكذب». وروي أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «من أصبح جنباً، فلا صوم له». فلما سُئل عن ذلك، ذكر أن الفضل بن عباس أخبره بذلك. وروي ابن عباس عن النبي ﷺ

أنه قال: « لا ربا إلا في النسيئة »، ثم أسنده إلى أسامة. وروي: « أن النبي ﷺ ما زال يلبّي حتى رمي جمرةَ العَقبة »، ثم أسند ذلك إلى الفضل بن عباس. فلو لم يجز العمل على المراسيل، لكان المرسِل إذا لم يبيّن أنه قد أرسل الحديث جرى مجرى أن يروي عن فاسق أو كافر على وجه يوهم أنه عدل، ولا يبيّن أنه كافر، في أن ذلك منكَر. ولو كان منكَرا، لأنكروه ولما اجتمعوا على ترك إنكاره. ومعلوم أن من أرسل ومن لم يرسل لم ينكر ذلك. إن قيل: أليس قد كان علي ابن أبي طالب عليه السلام يستحلف من يخبره عن النبي ﷺ، أو سمعه من غيره عنه؛ ويجوز أن يكون حلفه: هل سمع الحديث في الجملة أم لا؟ على أن استحلافه إنما كان استظهارا لأن أحدا لا يشرط ذلك في حديث الثقة. ولهذا لم يستحلف أبا بكر عليه السلام. على أن ذلك لا يعترض دليلنا. لأن دليلنا هو أنهم لما عرفوا أن بعضهم أرسل، لم ينكروا عليه؛ ولم يُرْوَ أن عليا عليه السلام أنكر عليهم. إن قيل: ما ذكرتموه من الأخبار الدالة على أنهم أرسلوا، هي أخبار آحاد غير مؤدية إلى العلم! فالجواب: ان كل واحد منها، وإن كان خبرَ واحد، فان مجموعها متواتر. ولقائل أن يقول: إن ما ذكرتموه أخبار يسيرة، ولا يصير معناها متواترا بهذا القدر. ألا ترى أن الخبر الواحد، لو رواه ثلاثة أو أربعة، لم يكن متواترا؟ فالأخبار الثلاثة والأربعة أولى أن لا يكون معناها متواترا. فلا يصح الاحتجاج بها إلا أن يقال إنه يجوز أن يحتج بأخبار الآحاد في إثبات ما يتوصل به إلى العمل دون العلم.

ومنها انه لو لم يقبل الخبر المرسَل، لما قُبل - إذا جوّزنا كونه مرسلاً - حتى إذا قال الراوي: « عن فلان »، لم يقبل حديثه، لجواز أن يكون ما سمع منه، لكنه أخبر عنه. ولقائل أن يقول: لا يقبل الحديث إلا أن يظن أنه غير مرسَل. نحو أن يقول: « حدثنا فلان »، أو « سمعت فلانا »، أو « عن فلان »، ويكون قد أطال صحبته. لأن ذلك أمارة تدل على أنه قد سمعه منه، ومتى لم يعلم أنه صحبه، لم يكن قوله « عن فلان » أمارة على أنه سمعه منه. فلا يقبل حديثه.

واحتج مَن لم يقبل أخبار المراسيل بأشياء:

منها أنّ ترك الراوي لذكر مَن حدّثه يتضمن جهالةَ عينِه وصفته. فاذا كان لو ذكر اسمَه، فعرف السامعُ عينَه، ولم يَعرف عدالتَه، لم يجز له العمل بحديثه، فأولى أن لا يجوز له قبوله إذا لم يعرف عينه ولا عدالته. والدليل على أنّ ترك ذكره للراوي يتضمن جهالة عدالته: أن عدالته إن عرفناها بذكره، فالمرسل ما ذكره. وإن عرفناها بأن الثقة لا يرسل إلا عن ثقة، فهذا لا يصح. لأن كثيراً من الثقات قد أرسلوا عمن ليس بثقة. ولأن الإنسان قد يكون ثقة عند إنسان، ولا يكون ثقة عند إنسان آخر. فلا يمتنع، لو عرفنا من لم يذكره المرسِل، لما كان ثقة عندنا! والجواب: إن إرسال المرسِل لا يتضمن جهالةَ صفةِ مَن لم يذكره. لأن نفيه يشهد بعدالة من أرسل عنه. وقولهم: «إن العدل قد يرسل عمن ليس بثقة» لا يقدح فيما قلناه. لأن من أرسل عمن ليس بثقة، إن كان قد عرف أنه غير ثقة، فذلك يقدح في عدالته. كما أنه إذا ذكره وقال: «هو ثقة عندي»، وعلمنا أنه لم يكن عنده ثقة، فانه يقدح في عدالته. ولا يقدح ذلك في أن الظاهر والغالب، ممن ظاهره العدالة، أنه لا يزكى من يعتقد أنه غير زكي؛ كذلك الغالب ممن هو ثقة في الظاهر أنه لا يرسل إلا عمن هو ثقة عنده. والغالب لا يزول بالنادر. وإن كان قد أرسل عنه وهو ثقة عنده، وبان لنا أنه ليس بثقة، فذلك لا يقدح أيضاً. في أن الظاهر من كونه ثقة عنده أن يكون ثقة في نفسه، وإن جاز خلافه. لأن الغالب لا يَبطل بتجويز خلافه. كما أنه لو قال: «هو عدل عندي»، جاز - لو فحصنا نحن عنه - أن لا يكون عدلاً عندنا. ولا يمتنع ذلك من أن الظاهر من تزكيته أنه زكي في نفسه، وأنه لا يجب علينا الفحص عنه. وقولهم: «إذا لم يجز قبول الخبر إذا سمّى المخبِر مَن سمع منه، متى لم يعرف عدالته، فبأن لا يجوز ذلك إذا لم يعرف عينه ولا عدالته أولى». فالجواب عنه أن ممن يقبل المراسيل من يقول: «إذا سمّى الراوي مَن روَى عنه، ولم يقل: هو عدل عندي، فقد زكّاه، ويجب قبول حديثه». وهذا يلزم عليه أن يسقط النظر في المحدثين، مع كثرة الفساد في الناس، إذا ذكر المحدّث من روى عنه، لأن عدالته تقتضي ثقةَ من سمع منه. وثقةُ من سمع منه تقتضي عدالةَ من سمع

منه. هكذا إلى النبي ﷺ. ومنهم من قال: إنه إذا ذكر اسمه، لم يسقط عنا النظر في عدالته. وإذا لم يذكر اسمه، سقط النظر في عدالته. لأنه إذا لم يذكر عينه، فقال: قال رسول الله ﷺ، فقد حكم بأن رسول الله ﷺ قال ذلك، وألزمنا تلك العبادة. وليس له أن يحكم على النبي ﷺ بشيء إلا وهو عالم أو ظانّ له. ولا يظن ذلك إلا والراوي ثقة عنده. ولأنه لمّا لم يذكر الراويَ، لم يمكنّا من النظر في عدالته. وإذا ذكر الراويَ الذي سمع منه الحديث، فانه لم يحكم به على النبي ﷺ، ولا منعنا من النظر في عدالته. بل قد مكّننا من النظر في ذلك إذ كان قد ذكره.

ومنها أن الشاهدين إذا كانا عدلين، لم يجز أن يشهدا على شهادة شاهدين يخفيان ذِكرهما، وهما غير عدلين عندهما، ومع ذلك لم يجرِ إضرابهما عن ذكر شهود الأصل مجرى ذِكرهما وتزكيتهما. والجواب: إن عدالة الشاهدين تقتضي غلبة الظن بثقةِ مَن شهدا على شهادته إذا لم يذكراه. فقد التزمنا في الشهادة مثل ما قلناه في الخبر. ولو تُركنا وهذا الأصل، لَحَكمنا بالشهادة على الشهادة من غير أن نذكر شهود الأصل، على ما تقدّم بيانه. فان قيل: فيلزمكم أن لا تحكموا بالخبر المرسل، وإن كان غلب على ظنكم عدالةُ من أخبر عنه المخبِر. كما لم تحكموا بشهادة شهود في الفرع، وإن غلب على ظنكم عدالة شهود الأصل. والعلة الجامعة بينهما أن كل واحد من الشهود والمخبرين يسندون إلى غيرهم ما يلزمون به حكماً للغير. فلم يلزم الحكم إلا بذكر من يسندون إليه! قيل: لسنا نعلم أن العلة ما ذكرتم. وليس يجوز أن يتوصل إلى العلم بعلة غير معلومة. ولا يمتنع أن يكون قد اعتبر في الشهادة ضرب من الاحتياط. فلم يقنع فيها إلا بذكر شهود الأصل، كما اعتبر فيها الحرية والعدد، وأن يحمل شهودُ الأصلِ الشهادةَ شهودَ الفرع. وقد قال الشيخ أبو عبد الله رحمه الله: إن القياس يمنع من الحكم بالشهادة. فلم يجز قياس المراسيل على ذلك. لأنه لا يجوز القياس على المخصوص من جملة القياس. والمخالف لا يسلّم قولَه: «إن الحكم بالشهادة على الشهادة بخلاف قياس الاصول». ويسلّم أنه لا يجوز القياس على المخصوص

من جملة القياس . على أن من يقيس المراسيل على «الشهادة على الشهادة»، إنما يقيس عليها في المنع، لا في جواز الحكم . فلم يكن قائساً عليها من الوجه الذي مُنع منه القياس . وقد فُرّق بين المراسيل وبين الشهادة على الشهادة، فقيل: إن الحاكم إنما يحكم بشهادة شهود الأصل . فلهذا وجب ذكرهم . ولمخالفهم أن يقول: والحكم بلزوم العبادة إنما يقع بخبر الأول، فيجب ذكره . فان قالوا : كيف نقول ذلك، وعندنا أنه لا يجب ذِكر المخبِر الأول؟ قيل: إنكم تعلقون لزوم العبادة بالمخبر الأول، ولهذا تعتبرون عدالته وتستدلون عليها بارسال المخبر الثاني مع عدالته . على أنه إن كان لزوم العبادة لا يتعلق بالمخبر الأول، لأنه لا يجب ذكره . فقد صار ذلك تابعاً لكونه غير واجب ذِكره . فقد فرّقتم بين المسألتين بما هو مبني على موضع الخلاف لأن موضع الخلاف هو أنه لا يجب ذكر المخبِر الأول . وكون المخبر الأول لا يتعلق به الحكم، والعبادة تابع لذلك، وبه فرّقتم بين الشهادة والخبر . وقد فرّق بين المسألتين أيضاً بأن شهودَ الفرع وكلاءُ شهود الأصل . لأنه لا يجوز لهم أن يشهدوا على شهادتهم إذا سمعوهم يشهدون حتى يحملوهم الشهادة، كما لا يجوز للوكيل التصرف إلا بعد أن يؤكله المؤكل . وهذا فرق غير مؤثر لأن المحتج جمع بين الشهادة والخبر بالعلة التي ذكرها خصمه في المراسيل . وهي أن عدالة الراوي تقتضي أنه ما أرسل الحديث إلا وهو على غاية الثقة بعدالة من أخبر عنه . وهذه العدالة قائمة في الشهود على ما بيّناه .

ومنها أنه لو جاز العمل على المراسيل، لم يكن لذكر أسماء الرواة والفحص عن عدالتهم معنى . والجواب: أن له معنى من وجهين: أحدهما أنه إذا ذكرهم الراوي، أمكن السامع الفحص عن عدالتهم فيكون لظنّه لعدالتهم آكد من ظنّه لعدالتهم لأجل إرسال المرسل . لأن طمأنينة الإنسان إلى فحصه وخُبرته أقوى من طمأنينته إلى خبر غيره . وهذا الجواب يقتضي ترجيح المسنَد على المرسَل . والآخر، أن الراوي للحديث قد يشتبه عليه حالُ من أخبره، فلا يُقدم على تزكيته ولا على جرحه . فيذكر ليفحص غيره عنه .

ومنها قولهم: لو وجب العمل بالمراسيل للزمنا في عصرنا هذا أن نعمل على قول الإنسان: «قال رسول الله ﷺ كذا وكذا»، وإن لم يذكر الرواة! الجواب: إن ذكر الخبر إن كان معروفاً في جملة الأحاديث، فقد عُرفت رواته. وإن لم يكن معروفاً، لم يقبل، لا لأنه مرسَل بل لأن الأحاديث قد ضُبطت وجُمعت. فما لا يعرفه أصحاب الحديث منها في وقتنا، هو كذب. فان كان العصر الذي أرسل فيه الراوي عصراً لم يضبط فيه السنن، قُبل مرسَله.

فأما قول الشافعي رحمه الله: «إن المرسَل يقبل إذا أسنده المرسِل أو أسنده غيره»، فان أراد أنه يقبل والحجة هو الخبر المسند، فصحيح على أصله؛ ولا تأثير للمرسَل. وإن أراد أنه يصير المرسَل حجة، فليس بصحيح. لأن ما ليس بحجة لا يصير حجة إذا اقترنت به حجة. كما أن خبر الواحد لا يصير طريقاً إلى العلم، وإن عضدته آية أو خبر متواتر. وأما قوله: «إنه يعمل على خبر المرسِل إذا أرسله غيره ممن يروي عن غير مشائخه» فغير صحيح، لأنه ليس يجوز أن ينضم ما ليس بحجة إلى ما ليس بحجة فيصير حجة. إذ كل واحدة من الروايتين ِمرسَلة. وكذلك قوله: «إذا عضد المرسَلَ قولُ بعض الصحابة أو فتوى أكثر أهل العلم»، لأن ذلك غير حجة، ولا يصير المرسَل به حجة. فانْ جعل قولُ بعض الصحابة حجة، فالكلام عليه ما تقدّم.

وقد حكى بعض أصحاب الشافعي عنه أنه خص مراسيل الصحابة بالقبول. وحكى قاضي القضاة عنه أنه قال: «إذا قال الصحابي: قال النبي ﷺ كذا وكذا، قبلتُ ذلك إلا أن أعلم أنه أرسله». والدليل على بطلان تخصيص الصحابة بذلك أن ما دلّ على قبول المراسيل يشتمل مَن كان عدلاً من الرواة، صحابياً كان أو غيره. وقول النبي ﷺ: «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم» لا يدل على أن غيرهم لا يقبل مرسَله. كما لا يدل على أن غيرهم لا يقبل مسنَده. وقولهم: «إن الصحابي لا يُطلق القولَ بأن النبي ﷺ قال كذا وكذا، إلا وقد سمعه أو حدّثه عنه الثقة»، فانه يقال لهم: ولم وجب ذلك فيهم؟

فان قالوا: لعدالتهم! قيل: فهذه العلة حاصلة في غيرهم من العدول. فان قال: الظاهر من قول الصحابي: «قال النبي ﷺ كذا وكذا»، أنه سمعه منه! قيل: فقد قبلتموه على أنه مسنَد، لا على أنه مرسَل. على أنه يمكن أن يقول الصحابي: «بلغني أن النبي ﷺ قال كذا وكذا»، أو «سمعت أنه قال كذا»، فيتصور المسألة في هذا الموضع.

فصل: في الحديث إذا أرسل مرة وأسند مرة أخرى أو ألحق بالنبي مرة وجعل موقوفاً على صحابي مرة.

إذا أسند الراوي الحديث، وأرسله غيرُه، فلا شبهة في قبول من يقبل المراسيل له. ومن لا يقبلها أيضاً بجعله مسنَداً. لأن عدالة المسنِد تقتضي ذلك إذا لم يعارضها معارض. وليس في إرسال المرسِل ما يعارض إسناده. لأنه يجوز أن يكون إنما أرسل غيره الخبر لأنه سمعه مرسَلاً، وسمعه هذا مسنَداً. أو لأنه سمعه المرسِل مسنَداً ثم نسي راويه بعينه وعلم ثقته في الجملة، فأرسله لهذا الوجه. أو أرسله لمعرفته بثقةِ من رواه بعينه. وأما إذا أرسله هو في وقت آخر، فان ذلك لا يمنع مَن جعله مسنداً أيضاً. لأنه يجوز أن يرسله في وقت آخر لهذه الامور.

وأما إذا وصل الراوي الحديث بالنبي ﷺ، ووقفه الآخر على صحابي، فانه يجعل متصلاً بالنبي ﷺ، لجواز أن يكون بعض الصحابة سمع ذلك الخبر من النبي ﷺ. فرواه مرة عنه، وذكره مرة أخرى عن نفسه على سبيل الفتوى. فسمعه بعض الناس يُسنده إلى النبي ﷺ، وسمعه الآخر يفتي به عن نفسه. فرواه كل واحد منهما على ما سمع. ويجوز أن يكون أحد الراويين سمع الصحابي يسند الخبر إلى النبي ﷺ، ثم نسي أنه أسنده إليه وتوهَّم أنه ذكره عن نفسه، فجعله موقوفاً عليه.

فأما إذا وصل الراوي الحديثَ بالنبي مرة، وجعله هو موقوفاً على بعض

الصحابة مرة، فانه يجعل أيضاً متصلاً بالنبي ﷺ، لجواز أن يكون سمعه من الصحابي تارة عن نفسه وتارة عن النبي ﷺ. ويجوز أن يكون سمعه متصلاً بالنبي ﷺ، ثم نسي أنه سمعه متصلاً، فرواه موقوفاً. فان كان الراوي وقفه وأرسله زماناً طويلاً، ثم أسنده أو وصله بالنبي ﷺ، فانه يبعد أن ينساه هذا الزمان الطويل ثم يذكره، إلا أن يكون عنده كتاب يرجع إليه فيذكر به ما ينسيه الزمان الطويل.

فصل: في التدليس

إذا روى الراوي الخبر عن رجل يُعرَف باسم، فلم يذكره بذلك الاسم وذكره باسم لا يعرف به: فان كان فعل ذلك لضعفه ولأنه ليس بأهل أن يقبل حديثه، فقد غشّ الناس وخانهم. وذلك قادح في الظن لأمانته فيما يرويه. ولا يقبل حديثه. وإن كان فعل ذلك لصغر سنّ من روى عنه، لا لأنه غير ثقة، فانّ من يقول: «ظاهر الإسلام العدالةُ»، يقبل هذا الحديث؛ ومن يقول: «لا بد من فحص عن العدالة بعد المعرفة باسلام الراوي»، فمن لم يقبل المراسيل من هؤلاء، يجب أن لا يقبل ذلك لأنه لا يتمكن من جهله بعينه أن يفحص عن عدالته كما لا يتمكن ذلك في المرسَل؛ ومن يقبل المراسيل، يلزمه قبوله. لأن عدالة الراوي تقتضي أنه ما ترك ذِكره بالاسم المعروف، ومنع بذلك من الفحص عن عدالته إلا وهو عدل ثقة، فجرى مجرى تعديله بالتصريح.

باب

في فصول ما يرجع إلى المخبَر عنه مما يؤثر في الخبر

فصل: في الخبر إذا كان مقتضاه بخلاف مقتضى العقل

اعلم أن العقل إذا منع من الشيء، فإما أن يمنع منه بشرط أو بغير شرط. فانْ منع منه بشرط، نحو إيلام الحيوان إذا كان محضاً لا نفع فيه، فانه يقبل

خبر الواحد بإباحته ويُعلَم أنه غير محض وأنه فيه منفعة. وإن منع العقل من الشيء بغير شرط، نحو منعه من حسن تكليف ما لا يطاق، فمتى ورد خبر بخلاف ذلك، فإن أمكن تأويله من غير تعسف، جوّزنا أن يكون النبي ﷺ قاله وعنى التأويل الصحيح. وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف، لم يجز أن يكون النبي ﷺ قاله على ذلك الوجه. لأنه لو جاز التأويل مع التعسف، بطل التناقض من الكلام كله. ويجب فيما لا يمكن تأويله القطع على أن النبي ﷺ لم يقله؛ وإن كان قاله فإنما قاله حكاية عن الغير أو مع زيادة أو نقصان يخرج بهما من الإحالة.

وإنما لم يقبل ظاهر الخبر في مخالفة مقتضى العقل، لأنّا قد علمنا بالعقل على الإطلاق أن الله عز وجل لا يكلف ما لا يطاق، وأن ذلك قبيح. فلو قبلنا الخبر في خلافه، لم يخلُ إما أن نعتقد صِدق النبي ﷺ في ذلك فيجتمع لنا صِدق النقيضين، أو لا نصدّقه فنعدل عن مدلول المعجز. وذلك محال.

فصل: في خبر الواحد إذا رفع مقتضى الكتاب أو سنة متواترة

اعلم أن خبر الواحد إنما يكون رافعاً للكتاب إذا نفى أحدهما ما أثبته الآخر على الحد الذي أثبته، أو أثبت أحدهما ضد ما أثبته الآخر على الحد الذي أثبته. فالأول نحو أن يقول في أحدهما: «ليصلّ فلان في الوقت الفلاني، في المكان الفلاني، على الوجه الفلاني»، وينهى في الآخر عن هذه الصلاة على هذا الحد. والثاني أن يأمر بتلك الصلاة في مكان آخر في ذلك الوقت بعينه. فان كان الخبر ينافي الكتاب من غير نسخ، لم يجز قبوله. لأنا قد علمنا أن الله تعالى قد تكلم بالآية، وأن النبي ﷺ قد تكلم بما تواتر من نقله عنه. فلو أخذنا بخبر الواحد، لكُنا قد تركنا بالجملة ما قد علمنا أن الله عز وجل قاله، وعدلنا إلى ما لا نعلم أنه صدق.

إن قيل: هلا قلتم: إن الله سبحانه أراد بالآية مقتضاها بشرط أن لا يعارضها خبرُ واحد؟ قيل: فهو عالم بمعارضة خبر الواحد له. فلا يجوز هذا

الإشراط، لأنه لا يجوز أن يأمر بشرط. ويجب القطع على أن النبي ﷺ لم يقل ذلك الخبر، أو قاله على سبيل الحكاية عن الغير، أو مع زيادة أو نقصان ينفيان المعارضة. وكذلك إذا عارض الإجماعَ خبرٌ واحد. فان أمكن تأويل الخبر مع الآية على وجه النسخ، فالعقل يجوّز النسخ كالتخصيص. وعند أصحابنا أن الشرع منع من النسخ به. وذكر قاضي القضاة في «الشرح» أنه يظن أن بين عيسى بن أبان وبين الشافعي رحمها الله خلافاً في قبول أخبار الآحاد، إذا خالفتْ ظاهرَ الكتاب. وقال: ويشبه أن يكون الخلاف بينهما في عرض خبر الواحد على الكتاب إذا تكاملت شرائطه. فعند الشافعي: أنه لا يعرض عليه، لأنه لا يكمل شرائطه إلا وهو غير مخالف للكتاب. وعند عيسى بن أبان: أنه يجب عرضه عليه حتى يعمل عليه، لأنه أمارة. فيجوز أن يخطىء ويجوز أن يصيب. فلا يمتنع أن يخالف الكتاب. فلا يعلم إذنْ تكامله شرائطه إلا إذا علم أنه لا يعارض الكتاب. والكلام فيما يكون نسخاً، وما لا يكون نسخاً، وفي الزيادة هل هي نسخ أم لا قد مضى في الناسخ والمنسوخ. ولا شبهة في أن الناسخ من حقّه أن يكون غير مقارن. فان عُلم أن خبر الواحد الرافع لبعض حكم الآية ـ إما بالزيادة أو بغيرها ـ مقارن، لم يكن نسخاً. وإن عُلم أنه غير مقارن، لم يقبل. وإن شُك فيه، قُبل عند قاضي القضاة. لأن الصحابة رضي الله عنها رفعتْ بعض أحكام القرآن لأخبار الآحاد ولم تسأل هل كانت مقارنة أم لا. فأما معارضة أقاويل أكثر الصحابة، فلا يمنع من قبوله لأن قول أكثرهم ليس بحجة.

فصل: في الحكم إذا اقتضى عموم الكتاب فيه خلاف ما يقتضيه خبر الواحد

اختلف مثبتو التعبد بخبر الواحد في جواز تخصيص القرآن والسنة المتواترة. فمنع قوم من ذلك على كل حال، وأجازه معظم الفقهاء على كل حال، ومنع منه قوم في حال دون حال. فقال عيسى بن أبان: إذا دخلها التخصيص من

وجه، جاز تخصيصها بخبر الواحد. لأنها يصيران مجملين ومجازين بالتخصيص الأول. وإذا لم يدخلها التخصيص من وجه آخر، لم يجز تخصيصها. وشرط قوم في جواز تخصيصها بأخبار الآحاد أن يكون التخصيص قد دخلها بدليل منفصل.

والدليل على تخصيص القرآن بذلك أن خبر الواحد يقتضي الظن. والعقل يقتضي العمل على الظن في المنافع والمضار. فوجب المصير إليه، وإن خص العموم.

إن قيل: الظن لصدق الراوي لا يحصل مع عموم الكتاب! قيل: إذا كان الظن لصدقه يحصل إذا لم يعارضه عموم الكتاب، وجب حصوله مع عموم الكتاب. لأنه لا وجه يحيل وقوع الظن لصحة الخبر مع معارضة عموم الكتاب.

فان قيل: الوجه المحيل لذلك هو أن عموم الكتاب إذا انفرد، اقتضى العلم بشموله. وخبر الواحد إذا انفرد، اقتضى الظن لصحته. فلم يجز التعبد به إذا عارضه عموم الكتاب. وإذا لم يجز ذلك، لم يحصل الظن بأن النبي ﷺ قاله! الجواب: إن خبر الواحد، وإن اقتضى الظنَّ إذا انفرد، فان وجوب الحكم به معلوم غير مظنون. والتعارض إنما وقع بين حكمه وبين حكم العموم. فاذا كان كل واحد منها معلوماً لو انفرد، لم يجز المنع من التعبد بالخبر مع عموم الكتاب. فلم يمنع من وقوع الظن لصحته، بل وجب التعبد به. لأنه أخص.

فان قيل: الدليل الذي دل على وجوب العمل بخبر الواحد إنما دلّ بشرط أن يظن صدق الراوي. ومع معارضة العموم لا يظن صدقه. فالشرط لم يوجد، والدليل لم يحصل! فالجواب عنه: أن عدالة الراوي لا ينفيها العمومُ. فالظن لصدْقه حاصل، وقول النبي ﷺ بيان. فثبت به التخصيص. (... في الأصل بياض مقدار أربع كلمات) . ووجوب العمل بمقتضى العموم معلوم. فقد صار المصير إليه أولى. لأن نقله معلوم، ووجوب العمل به معلوم! هذا الدليل

يعارضه أن العموم معلوم، يتناوله الأشخاص. والعقل يقتضي أن لا يترك العمل على ما يغلب للظن؛ فوجب العمل عليه وإن عارضه خبرُ واحد. لأنه من لم يترك ما يُعلَم لما يُظَنّ، فقد تحرَّز من المضار. ولأن العموم لو أفاد الظن لقائل خبر الواحد، وتعارضا ووجب المصير إلى دليل العقل، أو دليل غيرهما. ولأن خبر الواحد لو قدح في العموم، لوجب استعماله. ولو رفع جميع ما يتناوله العموم، وجوّزنا في كل واحد من الأخبار المخصصة أنه صحيح والآخر فاسد، فكان يبقى من العموم ثلاثة أشخاص لا بأعيانها، أو شخص واحد لا بعينه. لأن كل خبر يكسب الظن. والظن يقتضي العقل والعمل عليه. ويجوز في التناهي إلى الواحد من العموم أن يكون الخبر الوارد به مع ذلك الواحد صحيحاً، وغيره مما تقدَّم كذبٌ. فيجيء من ذلك أن يرفع جميع ما تناوله العموم بخبر الواحد. وذلك محال. فان قيل: من العجب أن يجتمع علمٌ وظن متعارضين، فيَقدح الظنُ في العلم. ولا يَبطل الظنُّ بالعلم! قيل: قد كنا نجوّز أن يكون هناك دليل يقتضي تخصيص العام قبل العلم بخبر الواحد. ولو كان العموم مقطوعاً أنه لا يجوز تخصيصه، لم يخصه بخبر الواحد. وكان العلم لا يرتفع بالظن.

إن قيل: العقل يمنع من العدول عن المعلوم إلى المظنون. وعموم الكتاب معلوم شموله. وخبر الواحد مظنون صحته. فلم يجز العمل عليه مع عموم الكتاب! قيل: إن أريد أن خبر الواحد مظنون لو انفرد، فقد تكلمنا في ذلك. وإن أريد أنه مظنون صحته مع معارضة العموم، فذلك يمنع من العلم بشمول العموم. لأنّا إذا ظننا أن النبي ﷺ قال ما رواه الراوي، فقد جوّزنا ثبوت حكم الخبر. ومع تجويز ذلك لا يحصل العلم بما اقتضاه العموم من الحكم المخالف لحكم الخبر. ويدل عليه إجماع الصحابة. لأنهم خصوا قول الله عز وجل: ﴿يوصيكم الله في أولادكم...﴾[1] بما رُوِي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا نورَث؛ ما تركنا فهو صدقة»، ولما رُوي: «أن القاتل لا يرث». والصحيح أن

---

(١) سورة النساء آية ١١.

فاطمة عليها السلام طالبت بعد ذلك بالنِحلة، لا بالميراث. وخصوا الآية أيضاً بما روي عن النبي ﷺ أنه جعل للجدة السدس. وهذا يغيّر فرضَ ما تضمنّته الآية. فكانت مخصصة لها. وخصوا قول الله عز وجل: ﴿... وأُحلّ لكم ما وراء ذلك...﴾[1] بما روى أبو هريرة عن النبي عليه السلام أنه قال: «لا تُنكَح المرأة على عمتها. ولا على خالتها». وخصوا قوله سبحانه: ﴿... أحل الله البيع...﴾[2] بخبر أبي سعيد في المنع من بيع درهم بدرهمين. وخصوا قوله: ﴿... اقتلوا المشركين...﴾[3] بما روي عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه في المجوس: «سنّوا بهم سُنّة أهل الكتاب». وكل هذه أخبار آحاد. وتخصيص الصحابة رضي الله عنها ظواهرَ القرآن بها ظاهر، لا يمكن دفعه. ولا يمكن أن يقال: خصّوها بغير ذلك. لأنه لا يجوز أن يروَى ما خصوها به، ويروَى ما لم يجرِ له ذكر. وما ذكرناه يقتضي أن يُحمَل قول عمر رضي الله عنه: «لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها نسيتْ أم كذبتْ» على أنه لا يَدَعه نسخاً، ليجمع بين هذا الخبر وبين الأخبار التي ذكرناها. ولأن قوله: «لا ندع كتاب ربّنا وسنة نبينا» يفيد النسخ، دون التخصيص. ولهذا لا يقال فيمن خص آية من القرآن: قد ترك القرآنَ.

فان قيل: هلا قبلوا خبرها في نفسها خاصة، وأخرجوها وحدها من الآية، وهي قوله: ﴿أسكنوهن مِن حيث سَكنتم مِن وُجْدِكم...﴾[4]؟ قيل: إن حكمها قد كان يقضى؛ وإنما روت الخبرَ ليعمل به في غيرها. فلو قبلوا خبرها، لقبلوه في غيرها. على أنهم لو قبلوا خبرها في نفسها، لقبلوه فيمن هو بمثل صفتها على ما جرت به عادتهم في إجراء الخبر في كل من كانت صفته صفةَ مَن ورد فيه الخبر.

---

(١) سورة النساء آية ٢٣.　(٢) سورة البقرة آية ٢٧٥.

(٣) سورة التوبة آية ٥.　(٤) سورة الطّلاَق آية ٦.

وقد قال بعضهم: إن قول عمر «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها نسيتْ أم كذبتْ» يدل على أنه ترك قولها لهذه العلة، لا لما ذكرتموه في أنه لو قبل خبرها في نفسها لقبله في غيرها. الجواب: انهم لو قبلوا خبرها، لدلّ على إخراجها وإخراج غيرها، وكانوا تاركين للكتاب. لأنهم لا يكونون تاركين للكتاب إلا باخراجها وإخراج غيرها، فصح أنهم إنما يتركون الكتاب لأجل قولها. وروايتها هو الدال على تخصيصها وتخصيص غيرها.

إن قيل: قد قبل أهل قُبا خبر الواحد في نسخ القِبلة، أفيتجوّزون نسخ القرآن بأخبار الآحاد؟ قيل: ذلك جائز في العقل. وقد كان معمولاً في صدر الإسلام بدلالة حديث أهل قبا. ثم نسخ ذلك. ودل على نسخه خبرَ عمر رضي الله عنه وإجماع السلف عليه. وقال الشيخ أبو علي رحمه الله: لا يمتنع أن يكون النبي ﷺ قال لهم: «إني أنفذ اليكم فلاناً بنسخ القبلة، فاقبلوا خبره فانه صادق». وذلك دلالة قاطعة على صدقه.

وحكى قاضي القضاة رحمه الله في «الشرح» عن الشافعي رضي الله عنه: «أنه منع من نسخ القرآن بأخبار الآحاد في الجملة، دون التفصيل». ومعنى ذلك أنه منع من نسخه بخبر غير مقطوع به، وجوّز أن يصِل نسخه إلى بعض المكلَّفين بخبرِ واحد، فيلزمه العمل به. دليل: العمل بخبر الواحد واجب إذا اختص بشرائط. وهذه الشرائط حاصلة فيه إذا عارضه عموم الكتاب، فوجب العمل به.

فان قيل: من شرط العمل بخبر الواحد أن لا يعارضه عموم الكتاب؛ قيل: قد أجيب عن ذلك بأن إجماع الصحابة على وجوب العمل بخبر الواحد يوجب العمل به. ولا يجوز أن يشترط في العمل به شرط إلا بدليل. وليس على ما اشترط السائل دليل. ولقائل أن يقول: إنما يجب ذلك لو أجمعوا على العمل بخبر الواحد بلفظ عام يتناول حال معارضة العموم، حتى لا يخرج منه حالة من الحالات إلا لدلالة. وما أجمعوا كذا. بل أجمعوا على العمل به في موضع.

فينبغي أن ينظر في الموضع الذي أجمعوا عليه فيه. فان تناول هذه المسألة، قضى به ولا ينقل منه إلى موضع آخر إلا لدلالة. فان قلتم: «قد عملوا به مع معارضة عموم الكتاب»، كان رجوعاً إلى دليل آخر.

فان قيل: إجماع الصحابة على العمل به يكفي في وجوب العمل به في كل موضع من الدلالة. ألا ترى أنهم لو أجمعوا على قبوله في الصلاة، لدل ذلك على قبوله في فرع من فروع الصيام؟ قيل: إنما يدل قبولهم له في فرع من فروع الصلاة على قبوله في غير ذلك من الفروع. لأنه لا فرق بين الموضعين. وليس يمكن أن يقال: لا فرق بين العمل به مع معارضة عموم الكتاب له ومع فقْد ذلك. وإن الحال في خبر الواحد مع معارضة دليل شرعي كالحال فيه إذا لم يعارضه ذلك. ألا ترى أن كثيراً من العلماء قد فرّق بينهما؟

فان قيل: إنا نستدل باجماع الصحابة على أن العمل بخبر الواحد معلوم إذا انفرد، كما أن العمل باستغراق العموم معلوم إذا انفرد. ثم نقول: فاذا اجتمعا، لم يجز إطراح أحدهما. والعمل بهما لا يمكن إلا مع التخصيص! قيل: إذا كان العمل بكل واحد منهما معلوماً إذا انفرد، جاز أن يكون العمل بكل واحد منهما معلوماً مع التعارض، وجاز أن يكون العمل بخبر الواحد معلوماً بشرط أن لا يعارضه العموم. وإذا جاز كلا الأمرين، وجب التوقف. فمن أين قطعتم على وجوب العمل بهما؟ وأنتم المستدلون. وأيضاً فان عموم الكتاب معلوم وجوب الحكم باستغراقه إلا أن يعارضه ما يكون حكمه معلوماً عند معارضة العموم. فاذا لم يثبت لكم ذلك في خبر الواحد ـ لأنكم لم تثبتوا أن الصحابة أجمعتْ على العمل في هذا الموضع ـ وجب القضاء باستغراق العموم.

واحتج المخالف، فقال: إن خبر الواحد يقتضي الظن. وعموم الكتاب يقتضي القطع. ولا يجوز العمل بما يقتضي الظن. والعدول إليه عما يقتضي القطع! الجواب: يقال له: أتريد أن عموم الكتاب يقتضي العلم بشمول حكمه؛ وأن خبر الواحد يقتضي الظن بثبوت حكمه؟ أو تريد أن عموم الكتاب معلوم

أنه كلام الله سبحانه، وخبر الواحد يظن أن النبي ﷺ قاله؟ فإنْ قال بالأول، قيل له: أتعني ذلك لو انفرد كل واحد منهما عن صاحبه أو إذا اجتمعا؟ فان قال: إذا اجتمعا أو انفرد كل واحد منهما عن صاحبه! قيل: لا نسلّم ذلك، لأن عندنا: أن العمل على خبر الواحد معلوم، سواء عارضه عموم كتاب أو لم يعارضه. فما ذكرتَه هو نفس المسألة. وإن قال: أريد الوجه الثاني! قيل: ولم، إذا علِمنا أن الله سبحانه تكلم بالعموم، وغلب على ظننا أن النبي عليه السلام تكلم بالخبر، ولم نعلمه، لا يجوز أن نعلم عنده وجوب العمل؟ فان قال: لأن الخبر إذا كان مظنوناً أن النبي ﷺ قاله، لم يجزأن يعلم عنده وجوب العمل! قيل: فيجب أن لا يعلم عنده وجوب العمل مع فقْد الكتاب، لأن الظن لا يكون طريقاً إلى العلم على كل حال. وأيضاً فان طريقنا إلى العلم بوجوب العمل بخبر الواحد هو الإجماع. وشرط ذلك ظنُّنا صِدق الراوي. والإجماع معلوم. وظنّنا صِدقَ الراوي معلوم. فان قال: عموم الكتاب ليس يقف على شرط مظنون. فالخبر مظنون صِدقه. فقد وقف العمل به على أمر مظنون. فلم يجز العدول إليه عن عموم الكتاب! قيل: إنما كان يمنع ما ذكرتَ لو كان طريقنا إلى الحكم هو قول النبي ﷺ، فكُنا، إذا لم نأمن أن يكون لم يقل ذلك القول، لا يجوز لنا الحكم به. وليس الأمر كذلك. لأنه لو كان الأمر كذلك، لما جاز العمل على خبر الواحد، وإن لم يعارضه عموم الكتاب. وإنما طريقنا إلى ذلك هو ظننا أن النبي ﷺ قال ذلك القول، مع قيام الدلالة على العمل بما يغلب على ظنّنا من ذلك. وكلا هذين معلوم. لأنّا نعلم أنّا ظانّون صِدق الراوي، ونعلم الدلالة على وجوب العمل بما ظننّاه. فثبت مساواة طريقنا إلى العلم بحكم الخبر لطريقنا إلى العلم، لشمول الآية في أن كل واحد منهما طريق معلوم. وبطل إحالتهم قيام الدلالة على العمل بخبر الواحد مع عموم الكتاب.

فان قيل: العموم معلوم. ومعلوم أنه قول الله سبحانه. وقد دل على وجوب العمل به دليل قاطع. وهذا لا يتغير. وخبر الواحد قد يزول الظن فيه بالبحث عن الراوي والظن في حاله. فيزول الدليل الذي دل على وجوب العمل به.

فكيف يزول ما لا يتغير بحال ما يتغير؟ وقد نقضت الشبهة بانتقالنا عن مقتضى العقل بخبر الواحد. وهذا لا يلزم. لأن عموم الكتاب دل لفظُه على شمول الحكم على طريق القطع لو انفرد. ألا ترى أنه يتناول لفظُه كلَّ واحد من أشخاص النوع والجنس؟ فلو عدلنا عن بعضه بخبر الواحد، كنا قد عدلنا عن موجب دليل قاطع. وأما العقل فانه لا يقتضي قبح ذبح الحيوان إلا من حيث أنه ألم محض. وليس يدل العقل على أنه محض. وإنما يعلم العاقل أنه محض، لأنه ليس في العقل ولا في السمع ما يدل عليه. فاذا ورد الخبر باباحته، علمنا أن فيه منفعة موفية. فزال الشرط الذي معه قضى العقل بقبحه، ولم نكن تاركين لموجب العقل بخبر الواحد. لأن العقل لم يدل على أنه ليس فيه نفع موف. وخبر الواحد دل عليّ ذلك. فلم نكن بتاركين لدلالة معلومة إلى شيء مظنون.

واجيب عن الشبهة أيضاً بأن خبر الواحد وعموم الكتاب، طريقهما الاجتهاد. فهما يتساويان! وهذا لا يصح، لأنه إن أريد أن طريقهما الاجتهاد الذي هو بذل الجهد في الاستدلال، فصحيح. لأن أحدهما مظنون أن النبي ﷺ قاله، والآخر معلوم أن الله عز وجل قاله. وإن أريد أن كل واحد منهما مظنون، فلا يصح.

وقد قاس المخالفُ المنعَ من تخصيص الكتاب بخبر الواحد على المنع من نسخه بخبر الواحد، بعلة أن كل واحد منهما عدول إلى مظنون عن معلوم! الجواب: إنهم إن قاسوا أحدهما على الآخر في المنع من التعبد بهما من جهة العقول، لم نسلّم الحكم في الأصل. لأنّا نجوّز من جهة العقل نسخ القرآن بخبر الواحد. وإن قاسوا أحدهما على الآخر في المنع من التعبد شرعاً، فما ذكروه من العلة غير معلومة. فلم يجز القياس بها في هذا الموضع. وأما من منع تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد إذا لم يتقدمه تخصيص، فقد أبطل. لأن العموم المخصوص كالذي ليس بمخصوص، في أنه معلوم صدوره من حكيم. وتناوله من جهة الحقيقة لما لم يتناوله التخصيص. فاذا خَصّت الصحابةُ بخبر الواحد

العمومَ المخصوص، دل ذلك على جواز تخصيصه عموماً لم يدخله التخصيص. إذ أحدهما في معنى الآخر. كما أن إجماعها على تخصيص بعض الآيات بخبر الواحد دليل على تخصيص آية أخرى بخبر الواحد، لأن أحدهما في معنى الآخر.

وقلوهم: «إن العموم المخصوص قد صار مجازاً، أو مجملاً، فجاز تخصيصه. وليس كذلك العموم إذا لم يخص»، فباطل. لأن العموم المخصوص ليس بمجاز من حيث يتناول ما لم يدخله التخصيص. فصار من هذه الجهة كالذي لم يتقدمه تخصيص. وإنما هو مجاز من حيث لم يردّ به بعض ما يتناوله. وقولهم: «إنه مجمل»، لا نسلّمه. وقولهم: «إن عمر عليه السلام امتنع من تخصيص قوله عز وجل: ﴿أسكِنوهن مَن حيث سَكَنتم مِن وُجْدِكم﴾[1]، بخبر فاطمة بنت قيس، بقوله لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها نسيتْ أم كذبتْ لا يصح». لأنا قد بيّنا أن ذلك ينصرف إلى النسخ. على أن هذه الآية مخصوصة بخروج المرتدة منها. وقول من فرّق بين العموم المخصوص بالاستثناء وبين المخصوص بالدلالة المنفصلة، بأن العموم المخصوص بالاستثناء حقيقة فيما عدا المستثنى. لأن العموم مع الاستثناء يجري مجرى لفظ العدد مع الاستثناء، في أنه يتناول ما عدا المستثنى من الأعداد. وأما «العموم المخصوص بدليل منفصل، فهو مجاز» فباطل بما ذكرناه الآن.

فصل: في الحكم اذا اقتضى قياس الاصول فيه خلاف ما اقتضاه خبر الواحد

اعلم أن القياس على أصل من الاصول إذا عارض خبرَ واحد، فانما يعارضه إذا اقتضى الخبرُ إيجابَ أشياء واقتضى القياسُ حظرَ جميعها على الحد الذي اقتضى الخبرُ إيجابَها، أو بأن يكون الخبرُ مخصصاً لعلة القياس. فان اقتضى تخصيصها فيمن يجيز تخصيص العلة، يجمع بينهما. ومن لا يرى تخصيص العلة،

(١) سورة الطلاق آية ٦.

يُجرى هذا القسمَ مجرى القسم الأول. وليس تخلو علة القياس الذي هذه حاله إما أن تكون منصوصاً عليها أو مستنبطة. فان كانت منصوصة، لم يخلُ النص عليها إما أن يكون مقطوعاً به أو غير مقطوع به. فان كان مقطوعاً به، وكان خبر الواحد ينفي موجبها، ولم يكن إضمار زيادة فيها تخرج معه العلة من أن يعارضها خبر الواحد، فانه يجب العدول إليها عن خبر الواحد. لأن النص على العلة كالنص على حكمها. فكما لا يجوز قبول خبر الواحد إذا رُفع موجب النص المقطوع به، فكذلك في هذا الموضع. ولأن خبر الواحد في هذا المكان يُخرج العلةَ المنصوصة من كونها علة. والنص قد اقتضى كونها علة. فصار خبر الواحد رافعاً موجب النص المقطوع به. وإن لم يكن النص على العلة مقطوعاً به، ولا كان حكمها في الأصل ثابتاً بدليل مقطوع به، فانه يكون معارضاً لخبر الواحد لأنهما خبرا واحدٍ. ويكون الرجوع إلى الخبر في إثبات الحكم أولى من الخبر الدال على العلة. لأن دال بصريحه على الحكم. والخبر الدال على العلة ليس بدال على الحكم بصريحه ونفسه، بل بواسطة. وإن كان حكمها في الأصل ثابتاً بدليل مقطوع به، فهو موضع اجتهاد على ما سنبيّنه الآن في العلة المستنبطة.

فأما إن كانت علة القياس مستنبطة، فلا يخلو أصل القياس إما أن يكون حكمه ثابتاً بخبرٍ واحد، أو بنص مقطوع به. فاذا كان ثابتاً بخبرٍ واحد، لم يكن القياس أولى من الخبر المعارض له. بل الأخذ بالخبر أولى. فأما إذا كان الحكم في أصل هذا القياس ثابتاً بدليل مقطوع به، والخبر المعارض للقياس خبرُ واحد، فينبغي أن يكون الناس إنما اختلفوا في هذا الموضع، وإن كان الاصوليون ذكروا الخلاف فيه مطلقاً. فعند الشافعي رضي الله عنه: أن الأخذ بالخبر أولى. وهو قول أبي الحسن. وقال عيسى بن أبان: إن كان راوي الخبر ضابطاً عالماً، غير متساهل فيما يرويه، وجب قبول خبره وترك القياس. وإن كان الراوي بخلاف ذلك، كان موضع الاجتهاد. وذكر: أن في الصحابة عليهم السلام من رد حديث أبي هريرة بالاجتهاد. وحكي عن مالك: أنه رجح القياس على الخبر. ومنهم من قال: طريقه الاجتهاد.

واحتج المرجِّحون للخبر بأشياء:

منها إجماع الصحاب. لأن أبا بكر رضي الله عنه نقض حُكماً حكَم به برأيه لحديث سمعه من بلال. وترك عمر رضي الله عنه رأيه في الجنين، وفي التسوية بين الأصابع، للحديث. فان قيل: إن ابن عباس قد خالف في ذلك، لأنه لم يقبل خبر أبي هريرة: «إذا استيقظ أحدكم من نومه، فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا»، وقال: ما نصنع بمهراسنا؟ (والمهراس حجر عظيم، كانوا يجعلون فيه الماء، ويتوضّؤن منه. فأشار بذلك إلى أنه لا يمكن غسل اليد منه قبل إدخالها فيه). فقال له أبو هريرة: «يابن أخي، إذا حدّثتك عن رسول الله ﷺ حديثاً، فلا تضرب له الأمثال!» قيل إن ابن عباس ترك هذا الحديث لأنه لا يمكن الأخذ به، إذ كان لا يمكن قلب المهراس على اليد. وذلك خارج عن قياس علته مظنونة. فان قيل: ليس في ذلك تكليف ما لا يطاق، لأنه كان يمكنهم غسل أيديهم من إناء آخر غير المهراس، ثم يدخلوا أيديهم في المهراس. فعلِمنا أنه ردّ الخبرَ لأنه مخالف لقياس الأصول، لا لأنه لا يمكن الأخذ به! قيل: فاذا أمكن الأخذ به، فمن أين أن قياس الاصول كان يبيح غسل اليد من ذلك الإناء حتى يكون قد ردّ الخبر لذلك القياس؟ وإذا صح ذلك، لم يثبت لهم أن ابن عباس رجح قياس الاصول على الخبر، حتى يكون قادحاً في الإجماع.

ومنها أن خبر الواحد أصل للقياس. ولا يجوز أن يترك الأصل بالفرع! ولقائل أن يقول: إن أردتم بقولكم «إن خبر الواحد أصل للقياس» أنه هو الدليل على صحة العمل بالقياس، فليس كذلك. لأن العمل بالقياس لا يصار إليه إلا بدليل مقطوع به. وإن أردتم أن خبر الواحد هو أصل القياس الذي وقعت المعارضة به، وأن القياس هو قياس على حكمه، فليس كذلك. لأن أصل القياس هو غير هذا الخبر. فان قالوا: نريد بذلك أن خبر الواحد في الجملة هو أصل القياس؛ ألا ترى أن أصل القياس هو خبرٌ واحد مثل هذا الخبر المعارض؟ قيل: إنما يلزم هذا مَن قال: «إن القياس على حكم خبر الواحد أولى

من خبر واحد يعارض القياس». فأما من قال: «إن القياس أولى من خبر الواحد إذا كان القياس قياساً على دليل قاطع»، فلا يلزمه هذا الكلام.

ومنها قولهم: إن خبر الواحد يجري مجرى ما سمع من النبي ﷺ، فكان أولى من القياس! ولقائل أن يقول: إن خبر الواحد يجري مجرى ما سمع من النبي ﷺ في وجوب العمل. وهكذا القياس. وأيضاً فليس يجب إذا جرى خبر الواحد مجرى ما سمع من النبي ﷺ في بعض الأمور، أن يجري مجراه في أمور أخر. ألا ترى أنه لا يجري مجراه في نسخ القرآن؟

ومنها قولهم: إن إثبات الحكم بخبر الواحد يستند إلى قول النبي ﷺ بغير واسطة. وإثباته بالقياس يستند إلى قوله بواسطة. فكان إثباته بالخبر أولى! ولقائل أن يقول: إنه، وإن كان لإثبات الحكم بالخبر هذه المزية، فانّ لإثبات الحكم بهذا القياس مزية أخرى. وهي استناده إلى أصل معلوم، وإن كان بواسطة الاجتهاد في الأمارة. فكما أن العمل بخبر الواحد يستند إلى أصل معلوم ـ وهو ما دل على وجوب العمل بخبر الواحد ـ فكذلك الحكم بالقياس يستند إلى ما دل على العمل بالقياس وهو معلوم. وكما أن العمل بالقياس يفتقر إلى الاجتهاد في الأمارة، فالحكم بخبر الواحد يفتقر إلى الاجتهاد في أحوال المخبِرين. فهما يتساويان من هذه الوجوه. وهذا من أقوى ما يحتج به مَن ردّ الأمر فيهما إلى الاجتهاد.

ومنها أن عموم الكتاب يدل تصريحُه على ما تناوله لفظه، ويدل على حكم الفروع بواسطة القياس. ودلالته على ما تناوله لفظه أقوى. لأنه يتناوله بنفسه من غير واسطة. وليس كذلك دلالته على حكم الفروع. فاذا جاز أن يخرج منه بعضُ ما تناوله لفظه بخبر الواحد مع قوة دلالته عليه، كان بأن يخرج منه مدلوله الأخفى وهو ما دل عليه بواسطة القياس لأجل خبر الواحد أولى. إذ كان إخراج ما دل عليه بواسطة القياس يجري مجرى التخصيص ـ لأنه إخراج بعض ما دل عليه ـ. إذ كان يدلِ على أشياء بواسطة، وبغير واسطة.

وللخصم أن يقول: إن عموم الكتاب لا يدل على حكم الفروع، لأنه لا يتناولها، فلا يدل على أمارة القياس. فصار حكم الفروع هو مدلول دليل آخر، وهو القياس. فليس بأن يتركوه بخبر الواحد ـ لأن خبر الواحد يخص به عموم الكتاب مع قوة عموم الكتاب ـ بأولى من أن يتركوا العمل بخبر الواحد لأجل القياس. إذ كان القياس يخص به عموم الكتاب.

واحتج مَن قدّم «القياس على الاصول» على خبر الواحد بأن القياس لا يحتمل، ولا يجوز تخصيصه. وليس كذلك الخبر. فكان القياس أولى! الجواب: أن ذلك يقتضي تقديمه على نص الكتاب والسنة المتواترة. وأيضا فانه إن اختص القياس بهذه المزية، فالخبر مختص بمزية اخرى. وهي أن دلالة الألفاظ لا تُستنبط من غيرها. والقياس مستنبط من الألفاظ. فكانت الألفاظ أقوى من الدلالة.

واحتجوا أيضا بأن القياس أثبت من الخبر، لتجويز الخطأ والكذب على المخبِر. والجواب: ان جواز ذلك كجواز كون الحكم غير متعلق بالأمارة في القياس، وإن كان الأغلب صدق الراوي وتعلق الحكم بالأمارة.

ومنها قولهم: إذا كان القياس يخص به عموم الكتاب، فبأن يترك لأجله خبر الواحد أولى. إذ هو أضعف من العموم! الجواب: أنّا إذا خصصنا العموم بالقياس، لم نكن تاركين له أصلاً بالقياس. وليس كذلك إذا تركنا الخبر أصلاً بالقياس. والأولى أن يكون طريق ترجيح أحدهما على الآخر الاجتهاد، لتساويهما من الوجوه التي ذكرناها. فان قوِي عند المجتهد أمارةُ القياس ـ وكانت تزيد عنده في القوة على عدالة الراوي وضبطه ـ وجب المصير إليه. وإن كان ضبْط الراوي وثقته يزيد عند المجتهد على أمارة القياس، وجب عليه المصير إلى الخبر.

فصل: في فائدة خبر الواحد إذا كان البلوى به عاما هل يردّ له خبر الواحد الوارد فيه أم لا؟

الخبر المروي بالآحاد لا يخلو إما أن يتضمن إيجاب العلم، أو يتضمن إيجاب العمل فقط. والأول إما أن يكون في الأدلة القاطعة ما يدل على ذلك العلم، وإما أن لا يكون فيها ما يدل على ذلك. فان لم يكن فيها ما يدل على ذلك، لم يقبل الخبر، سواء تضمّن مع العلم عملاً أو لم يتضمن عملاً. لأنه لو كان صحيحا، لأشاعه النبي ﷺ على وجه، يجب في العادة التواتر بنقله، ولأوجب نقله على وجه تقوم الحجة به. إذ كان لا يجوز أن يوجب علينا العلمَ ولا يجعل لنا طريقاً إليه. وخبر الواحد ليس بطريق إلى العلم!

إن قيل: هلاّ قبلتم الخبر وحكمتم بأن النبي ﷺ أوجب العلم على ما شافهه بذلك؟ قيل: ليس يستحيل ذلك إذا كان الخبر خطابا لمن حضر النبي ﷺ. وإنما رددنا الخبر إذا كان إيجابا على من شافهه ومن لم يشافهه.

إن قيل: جوّزوا ان يكون النبي ﷺ أظهر الخبر، وأمر بتواتر نقله، وألزم كل أحد العلمَ بشرط أن يبلغه الخبر على حد التواتر. فيكون من شافهه به، قد وجب عليه العلم. ومن لم يشافهه، لم يجب عليه إذا لم ينقل بالتواتر! قيل: لو كان النبي ﷺ قد أشاع الحديث، وأظهره على هذا الحد، وأوجب تواتر نقله، لقويتْ دواعي الدِين والعادة إلى نقله متواترا، ولما جاز أن يَخفى. لأن جواز خفاء ذلك يقتضي تجويز حدوث أمور في الدين والدنيا عظيمة لم يبلغنا خبرُها. ولذلك قلنا: إن النبي ﷺ لو كان يجهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم، كما كان يجهر بالفاتحة، لكان النقل لأحدهما كالنقل للآخر. فلما اختلف النقل، علِمنا أنه كان يجهر مرة ببسم اللّه الرحمن الرحيم ويُخفي اخرى. فنقل بعض الناس أنه جهرَ، ونقل غيره أنه أسرَّ.

فأما إن كان في الأدلة ما يدل على العلم، لم يمنع أن يكون النبي ﷺ قد

اقتصر بذلك الخبر على آحاد الناس، واقتصر بمن سواهم على الدليل الآخر في وجوب العلم، فأما إن كان الخبر يتضمن العمل، دون العلم، فإما أن يعمّ البلوى بما تضمنه أو لا يعم البلوى به. فان لم يعم البلوى به، قُبل. وإن عم البلوى به، فقد اختلف القائلون بأخبار الآحاد في قبوله:

فلم يقبله الشيخ أبو الحسن رحمه الله، ويقول: إن فروع الصلاة مخالفة لذلك. فلا يمتنع أن يختص بها العلماء. ويقول: كل شرط يفسد الصلاة، وهو ركن فيها، إنه يجب ظهور نقله، كالقبلة التي ظهر نقلها ظهور نقل الصلاة. وما يعرض فيها وليس بشرط، نحو تحريم الكلام في الصلاة، لا يجب نقله عاما. ويقول: ليس يجب شياع نقل صفةِ المنقول، كوجوب الوتر. ولا يوَجَب شياع نقل الوضوء من الرعاف، ولا التوضيء من القهقهة. لأن ذلك ليس يعم به البلوى.

وعند الشيخ أبي علي: أن الأخبار التي لا تتضمن العلم، لا يجب شياع نقلها في الخاصة والعامة. بل لا يمتنع أن لا يكون العامة مكلَّفة لما تضمنته ـ كالحدود ـ أو مكلفة بالرجوع إلى العلماء. وهو مذهب قاضي القضاة. والدليل على قوله: إن إجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد يقتضي العمل بها أجمع، ما لم يمنع منه مانع. ألا ترى أنه دل على جواز العمل بأخبارٍ لم تُروَ فيهم لما كانت في معنى ما أجمعوا عليه؟ ورجعت الصحابة رضي الله عنها إلى أزواج النبي ﷺ في التقاء الختانين.

وأيضا فمن لم يقبل خبرَ الواحد فيما يعم به البلوى، فإما أن لا يقبله لأن الشريعة منعتْ من قبوله، أو لأنه ليس في الشريعة ما يدل على قبوله، أو لأنه لو كان صحيحا لأشاعه النبي ﷺ وأمر بتواتر نقله ليصل إلى مَن بعدُ بفائدته فيتمكن مما كُلّف من العمل به. ولو كان كذلك، لقويتْ دواعي الدين والعادة إلى إشاعة نقله.

وهذه الأقسام كلها باطلة. لأنه لو كان في الشرع نص يمنع من قبوله، لعرفناه مع الفحص الشديد. إن قيل: أليس قد رد عمر خبر أبي موسى في الاستئذان، ورد أبو بكر خبر المغيرة في الجدّة؟ قيل: إنما يدل هذا على ما ذكرتم، لو لم يقبلوا في ذلك إلا خبرا قد تواتر نقله. فأما وقد قبلوه إذا انضم إلى الراوي راوٍ آخر، فلا دليل لكم في ذلك. وإجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد يتضمن في المعنى هذه المسألة على ما سنبيّنه. فبطل قولكم: «ليس في الشرع ما دل على قبوله». وقولهم: «إذا عم البلوى بالحكم، وجب في الحكمة إشاعته» فباطل. لأنه إنما يجب ذلك لو لزم المكلّفين العلمُ مع العمل، أو لزمهم العمل على كل حال. فأما إذا لزمهم العمل به بشرط أن يبلغهم الخبر ـ وإلا لم يلزمهم ـ فليس في ذلك تكليف ما لا طريق إليه. ولو وجب ما ذكروه فيما يعم البلوى به، لوجب فيما لا يعم به البلوى. لأن ما لا يعم به البلوى، يعلم وقوعه، وإن كان وقوعه نادرا، وفي آحاد الناس، كالرعاف في الصلاة، فيجب في الحكمة إشاعة حكمه خوفا من أن لا يصل إلى مَن ابتُلي به فيضيع الغرض.

فان قالوا: لا يلزم القول بوجوب إشاعته، لأنه إنما يكلّف المرء ذلك الحكم بشرط وصوله إليه. وإن لم يصل إليه، لم يكن مكلّفا! قيل: إن جاز ذلك في آحاد من الناس، جاز في جماعتهم. على أن وجوب الوتر يعم البلوى به، ولم يتواتر النقل بوجوبه. وقولهم: «قد تواتر النقل بالوتر» لا يعصمهم من التناقض، لأن الوجوب يعم به البلوى والنقل له لم يتواتر. فأما القيء والرعاف في الصلاة فالبلوى بهما عام. وليس يبطل عمومه كون مس الذكر أعم منه.

فصل: في خبر الواحد إذا فعل النبي ﷺ خلاف مقتضاه

اعلم ان الرواي إذا روي شيئا فَعَل النبي ﷺ خلافه، فلا يخلو الخبر الذي رواه إما أن يتناول النبي ﷺ، وإما أن لا يتناوله. فان لم يتناوله ـ نحو أن يكون خبرا عن وجوب الفعل على غيره، أو يكون أمرا أو نهياً لغيره عن فعل ـ ويكون النبي ﷺ قد فعل ما نهي عنه، أو لم يفعل ما أمر به، فانه إن لم تدل

دلالة من إجماع أو غيره على أن حُكم النبي ﷺ حُكمُ غيره في ذلك الفعل، فانه لا تعارض بين ذلك الخبر وبين فعله. وإن دلّت على أن حُكم النبي ﷺ حكم غيره في ذلك، فالكلام فيه كالكلام في القسم الذي سنذكره الآن. وإن كان الخبر يتناول النبي ﷺ بأن يكون خبرا عن الوجوب عليه وعلى غيره، أو حكاية عن الله تعالى يتناوله ويتناول غيره، فانه يكون معارضا له. فان أمكن أن يخص أحدهما بالآخر، فعل ذلك. وإن لم يمكن، وكان أحد الخبرين متواترا دون الآخر، قضي بالتواتر. وإن كانا منقولين بالآحاد، رجع فيهما إلى الترجيح. وليس يجوز مع هذا التنافي أن يكونا منقولين بالتواتر.

فصل: في الرواية بحسب سماع الراوي

إذا قال الراوي: «حدثني فلان»، أو «أخبرني فلان»، أو «سمعت فلانا» وقد حدّث بذلك مَن سمِعه يقول هذا القول، فلمن سمِعه أن يقول: «حدثني» و «أخبرني» و «سمعتُ منه». وإذا قريء على الإنسان الأحاديث، ثم قال عند الفراغ من القراءة: «الأمر كما قّريء عليّ»، أو قال: «قد سَمعت ما قُريء عليّ» فانه يكون بهذا القول محدّثا على الجملة. فلمن سمِع القراءةَ عليه وسمع الشيخَ يقول ذلك، أن يقول: «حدثني» و «أخبرني» و «سمعتُ من فلان». ألا ترى أنه لا فرق في جواز الشهادة على البيع بين أن يلفظ البائع عند الشاهد بلفظ «البيع» وبين أن يُقرأ عليه كتاب البيع فيقول: «الأمر كما قُريء عليّ»؟ فأما إذا قُريء عليه فلم ينكر، ولم يقل: «الأمر على ما قُريء عليّ» أو «قد سمعت ما قُريء»، فللسامعين أن يعملوا على تلك الأحاديث. لأنّ ترك النكير يدل على سماعه الأحاديث. وليس لمن سمع القراءة أن يقول: «حدثني» أو «أخبرني» أو «سمعت». لأن الشيخ لم يلفظ بشيء سمعه منه، ولا فَصّل بين التحدّث والإخبار.

فان قيل: إمساكه عن النكير يجري مجرى إباحته أن يتحدث عنه! قيل: لو أباحهم أن يتحدثوا عنه، لم يجز لهم التحدث عنه إذا لم يحدّثهم. لأن الكذب لا

يصير مباحا باباحته. إن قيل: العادة قد أجرتْ سكوت الشيخ عن الإنكار مجرى قوله « قد سمعتُ ما قريء عليّ »؛ فكان لهم أن يتحدثوا عنه! قيل: إمساكه يجري مجرى قوله « سمعتُ ذلك » في الدلالة على أنه قد سمعه. وليس يخرج من أن يكون الشيخ لم يتلفظ بالأخبار والتحدث. وله أن يقول: « قرأت على فلان » أو « قريء عليه وأنا أسمع ».

وأما المناولة، فهي أن يشير الإنسان إلى كتاب يعرف ما فيه من الأحاديث فيقول لغيره: « قد سمعتَ ما في هذا الكتاب »، فيكون بذلك محدثا، لأنه سمعه. ويجوز لذلك الغير أن يرويه عنه، فيقول: « حدثني فلان » أو « أخبرني فلان ». وسواء قال: « اروِه عني »، أو لم يقل. فأما إذا قال له: « حدّثْ عني بما في هذا الجزء »، ولم يقل: « سمعتَه »، فانه لا يكون محدّثا له به؛ وإنما أجاز له التحدث به عنه. فليس له أن يحدّث عنه. لأنه يكون بالتحدث عنه كاذبا. وليس يصير ذلك مباحا باباحته له.

وإذا سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور، لم يجز له أن يشير إلى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب، فيقول « قد سمعتَه » ـ لأن النُسخ من الكتاب الواحد قد تختلف ـ إلا أن يعلم أن النسختين تتفقان.

وأما الكتابة فهي أن يكتب الشيخ إلى غيره: أنه سمع الكتاب الفلاني، أو النسخة الفلانية، فان اضطر المكتوب إليه أنه خطه، جاز أن يروي عنه. وإن لم يضطر إلى ذلك، لكنه ظنَّه، جاز أن يروي بحسب ظنه.

وأما الإجازة فهي أن يقول الإنسان لغيره: « قد أجزتُ لك أن تروي عني ما صح من أحاديثي ». وأصحاب الحديث يجيزون ذلك، ويسوغون لمن أجيز له أن يقول: « أخبرني فلان »، ولا يجيزون له أن يقول: « حدثني ». قالوا: لأن قوله « قد أجزت لك أن تروي ما صحّ عني من أحاديثي » يجري في العادة مجرى قوله « ما صح عني من أحاديثي قد سمعتَه فاروِه عني ». واعلم أن ظاهر الإجازة هي إباحة الشيخ التحديث عنه، والإخبار عنه من غير أن يخبره ويحدّثه. وهذا

إباحة الكذب. وليس له ذلك ولا لغيره أن يستبيح الكذب إذا أبيح. فان ثبت أن قوله «قد أجزت لك أن تروي عني» إقرار من جهة العادة أنه سمع ما صح عنه، فحُكمه حُكم المناولة. والله اعلم.

باب

في قول الصحابي «أمرنا بكذا»، ما حكمه؟

ينبغي أن نذكر مَن الصحابي؟ وما طريق كونه صحابيا؟ ثم نتكلم في قول الصحابي «أُمِرنا أن نفعل كذا» ما الذي يفيده؟

أما الصحابي فينبغي أن يجتمع فيه أمران حتى يكون صحابيا: أحدهما أن يطيل مجالسة النبي ﷺ؛ لان من رآه من الوافدين عليه وغيرهم، ولم يُطل المكثَ، لا يسمى صحابيا. والآخر أن يطيل المكث معه على طريق التبع له، والأخذ عنه، والاتباع له. ولهذا لا نصف مَن أطال مجالسة العالم، ولم يقصد المتابعة له، بأنه من أصحابه.

وأما طريقنا إلى كون الصحابي صحابيا، فطريقان: أحدهما يقتضي العلم، وهو الخبر المتواتر بأنه صحب النبي ﷺ ليتَّبعه. والآخر يقتضي الظن، وهو إخبار الثقة بذلك إما هو وإما غيره.

فاذا قد عَرفنا مَن الصحابة، فلنتكلم في مسائل:

منها قول الصحابي: «أُمرنا بكذا»، أو «نُهينا عن كذا»، أو «أُوجب علينا كذا»، أو «أبيح لنا كذا»، أو «حُظر علينا كذا»، أو «من السنة كذا».

ومنها أن يقول الصحابي: «قلتُ هذا عن رسول الله ﷺ».

ومنها قول الصحابي: «كنا نفعل كذا وكذا».

ومنها قول الصحابي: «كانوا يفعلون كذا وكذا».

ومنها أن يقول الصحابي قولا لا مجال للاجتهاد فيه.

أما قول الصحابي: «أُمرنا أن نفعل كذا» أو «نُهينا عن كذا»، فذهب الشافعي، والشيخ أبو عبد الله، وقاضي القضاة: أنه يفيد أن الآمر هو رسول الله ﷺ. وقال الشيخ أبو الحسن: ليس ذلك هو الظاهر. بل يجوز ان يكون الآمر غيره. وحمل على ذلك قول الراوي: «أمر بلال أن يُشفع الأذان ويوتر الإقامة». والدليل على القول الأول أن من التزم طاعة رئيس، فانه إذا قال: «أُمرنا بكذا وكذا» فانه يفهم منه ما يلتزم طاعته ويؤثر أمره. ألا ترى أن الرجل من أولياء السلطان إذا قال في دار السلطان: «أُمرنا بكذا» أو «نُهينا عن كذا» فهم منه أن السلطان الذي يلتزم طاعته هو الذي أمر. وأيضا فغرض الصحابي أن يعلّمنا الشرع ويفيدنا الحكم. فيجب حمْل ذلك على من يصدر الشرع عنه. دون الأئمة والولاة، لأن أمرهم لا يؤثر في الشرع، ولا هم المتَّبَعون فيه. ولا يحمل هذا القول على أمر الله عز وجل. لأن أمر الله عز وجل ظاهر للكل، لا نستفيده من كلام الصحابي. ولا نحمله على جماعة الامّة، لأن قول الصحابي «أُمرنا» إن أفاد ذلك، أفاد أن جميع الامّة أُمرتْ بذلك. وهي لا تأمر نفسها.

فأما قول الصحابي: «أُوجب علينا كذا»، أو «حظر علينا كذا»، أو «أُبيح لنا كذا» فانه يفهم منه أن الموجِب المبيح الحاظر هو النبي ﷺ. لأن الإباحة والحظر والإيجاب على الحقيقة لا تحصل مِن بشر سواه.

وإذا قال الإنسان: «من السنة كذا» لم يعقل منه إلا سنة رسول الله ﷺ. كما أن قولنا «هذا الفعل طاعة» يفيد أنه طاعة لله تعالى ولرسوله.

إن قيل: يجوز أن يكون الصحابي إنما قال «اوجب علينا كذا» لأنه سمع من النبي ﷺ الأمرَ بذلك الشيء، فحمله على الإيجاب، فلا يلزم ذلك مَن لم يقل: إن الأمر ليس على الوجوب! الجواب: ان من يقول: «إن الأمر على

الوجوب »، يلزمه أن يأخذ بقول الصحابي: « أوجب علينا كذا »؛ ولا يسقط عنه الوجوب لما قاله السائل. ومن لم يقل: إن الأمر على الوجوب »، يلزمه ذلك أيضا. لأن الظاهر من الصحابي أنه لم يقل ذلك إلا مع زوال الإشكال والخلاف. وذلك يقتضي أن يكون قد سمع من النبي ﷺ لفظةَ الوجوب، أو اضطر إلى ذلك من قصده.

إن قيل: أليس قد قال النبي ﷺ: « مَن سنَّ سنة حَسنة فله أجرها وأجر من عمل بها » وعني بذلك سنة غيره؟ قلنا: لسنا نمنع من ذلك مع التقييد. وإنما نمنع من أن يفهم من إطلاق السنة سنة غير النبي ﷺ.

وأما قول الصحابي: « عن النبي ﷺ »، فقد قال قوم: إنه يحتمل أن يكون أخبره غيره عن النبي ﷺ، ولم يَسمعه منه. وقال قوم: الظاهر أنه سمعه منه. وهكذا ذكر قاضي القضاة في « الشرح ».

فأما إذا قال الصحابي: « كنا نفعل كذا وكذا »، فالظاهر منه أنه قصد أن يعلّمنا بهذا الكلام حُكماً، ويفيدنا شرعاً. ولا يكون كذلك إلا وقد كانوا يفعلونه على عهد النبي ﷺ على وجه يَظهر له فلا يُنكره. ولهذا كان الظاهر من قول الراوي »: « كانوا يفعلون كذا وكذا »، أن جماعة الامّة كانوا يفعلون ذلك، أو يفعل البعض فلا ينكر، أو يُفعل على عهد رسول اللّه ﷺ فيعلم به ولا ينكره، وذلك كقول عائشة رضي اللّه عنها: « كانوا لا يقطعون اليد في الشيء التافه ».

فأما إذا قال الصحابي قولا لا مجال للاجتهاد فيه، فحسن الظن به يقتضي أن يكون قاله عن طريق. فاذا لم يكن الاجتهاد، فليس إلا أنه سمعه عن النبي ﷺ.

باب

في مذهب الراوي إذا كان بخلاف روايته ما المعقول منه وهل يختص به روايته أم لا؟

حكي عن بعض أصحاب أبي حنيفة وغيرهم أن الراوي للحديث العام إذا خصه أو تأوّله، وجب المصير إلى تأويله وتخصيصه. لأن بمشاهدته النبي ﷺ أعرف بمقاصده. ولذلك حملوا رواية أبي هريرة في «غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا» على الندب، لأن أبا هريرة كان يقتصر على الثلاث. وقال أبو الحسن: المصير إلى ظاهر الخبر أولى. ومنهم من جعل التمسك بظاهر الخبر أولى من تأويل الراوي، إذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر. قال: فان كان تأويله هو أحد محتملي الظاهر، حُملت الرواية عليه. وهو ظاهر مذهب الشافعي. لأنه حمل ما رواه ابن عمر من حديث الافتراق على افتراق الأبدان، لأنه مذهب ابن عمر رضي الله عنه. وقال قاضي القضاة: إن لم يكن لمذهب الراوي وتأويله وجه إلا أنه علم قصْد النبي ﷺ إلى ذلك التأويل ضرورة، وجب المصير إلى تأويله. وإن لم يعلم ذلك بل جُوِّز أن يكون صار إلى ذلك التأويل لنصّ أو قياس، وجب النظر في ذلك الوجه. فان اقتضى ذلك ما ذهب إليه الراوي، وجب المصير إليه. وإلا لم يصر إليه. وهذا صحيح. وكذلك إذا علم أنه صار إلى ذلك التأويل لنص جلي لا مساغ للاجتهاد في خلافه وتأويله، فانه يلزم المصير إلى تأويله. كما لو صرّح بالرواية عن النبي ﷺ لذلك التأويل. قال قاضي القضاة: فان كان الخبر الذي رواه مجملاً وبيّنه الراوي، فان بيانه أولى.

ودليل الشيخ أبي الحسن رحمه الله هو أن مذهب الراوي ليس بحجة، وقول النبي عليه السلام حجة، فلم يجز العدول عنه إلى ما ليس بحجة. ودليلنا أن نخص العموم لتخصيص النبي عليه السلام؛ وإنما نستدل بمذهب الراوي على تخصيص النبي ﷺ له. ويجري مذهبهم مجرى روايتهم عن النبي ﷺ. ووجه الاستدلال بذلك هو أنه إذا لم يكن فيما يعرفه من النصوص ووجوه الاجتهاد ما يقتضي

ذلك التخصيص، فلا يخلو الراوي إما أن يكون قال ما قال لشهوة، أو لأنه اضطر إلى قصْد النبي ﷺ إلى التخصيص، أو لأنه سمع من النبي ﷺ في ذلك نصاً جلياً لا يسوغ الاجتهاد في خلافه، أو سمع نصاً محتملاً. والظاهر مِن دِينه يمنع من تخصيص العموم بالتشهي. ويمنع من أن لا ينقل الحديث المحتمل، لأنه لا يأمن أن يكون اجتهاد غيره فيه خلاف اجتهاده. فيثبت القسمان الآخران؛ وأيها كان، وجب التخصيص كما لو أظهر الرواية بذلك.

فان قيل: لِمَ لَم ينقل قصْد النبي ﷺ، أو النص الجلي؟ قيل: لأن تخصيصه العموم مع دينه يجري مجرى نقله النص من الوجه الذي ذكرناه. فان قيل: أفما تجوّزون أن يكون قد وهم، فظن من قصْد النبي ﷺ ما لا أصل له، وتوهَّم أنه عالم بذلك؟ قيل: الظاهر من دينه أنه ما خص العموم إلا وقد اضطر إلى قصد النبي ﷺ في ذلك، كما أن الظاهر من رواية الضابط المتيقظ أنه لم يُخطيء سمعه، وإن جاز خلاف ذلك بأن يتوهم خلاف ما قاله النبي ﷺ.

باب

في الاخبار المعارضة

اعلم أن الخبرين المتعارضين إما أن يكونا معلومين، أو غير معلومين؛ أو أحدهما معلوم والآخر غير معلوم. فان كانا معلومين، فإما أن يكونا خاصين، أو عامين، أو أحدهما خاص والآخر عام. فان كانا عامين، فاما أن يكونا عامين من كل وجه، أو كل واحد منهما عاماً من وجه، خاصاً من وجه. فان كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً، قُضي بالخاص على العام. وإن كانا خاصين على الإطلاق، أو عامين على الإطلاق، وعرف التأريخ فيهما، قضينا بنسخ المتأخر منهما للمتقدم. فان لم يعرف التأريخ فيهما، فإن أمكن التخيير فيهما، فُعل ذلك. وإن لم يمكن التخيير فيهما، أو أمكن ذلك لكن الأمّة منعتْ منه، حكَمنا بأن التعبد فيهما بالنسخ عند مَن عرف التأريخ، وأن التعبد علينا هو بالرجوع إلى

مقتضى العقل. لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر. ولا يجوز ترجيح أحدهما على الآخر بما يرجع إلى إسناده، لأن الترجيح بذلك يقتضي قوة الظن لثبوت أحدهما. وليس واحد منهما مظنوناً فيقوى ظنّنا له. ويجوز أن يقال إن التعبد علينا بأحدهما يقوي بما يرجع إلى صفة الحكم، نحو الحظر والوجوب. لأن ذلك ليس يقتضي قوة الظن لثبوت الخبر. وإنما يقتضي التعبد. والتعبد عند التعارض، قد يَدخل الظنُ في شرائطه. وإن كان كل واحد منهما خاصاً من وجه، عاماً من وجه، فليس تخصيص أحدهما بالآخر أولى من العكس، فيجوز أن يرجح كون أحدهما مخصصاً للآخر بما يرجع إلى الحكم من كونه محظوراً، أو غير ذلك. ومثال ذلك من القرآن قوله تعالى: ﴿ ... وان تَجمعوا بين الاختين إلا ما قد سلف... ﴾[1]؛ وقوله: ﴿ ... وأُحل لكم ما وراء ذلكم ﴾[2]. وإن كان أحد الخبرين معلوماً، والآخر مظنوناً، وكان أحدهما خاصاً، فانه يقع التخصيص به، معلوماً كان الخاص أو مظنوناً. وإن لم يكن أحدهما خاصاً، حُكم بالمعلوم. لأنه لا يجوز إطراحه إلى المظنون. وإن كانا مظنونين، قضي بالخاص منهما إن كان فيهما خاص. وإن لم يكن، رجح أحدهما على الآخر، وعمل على الأرجح.

ويقال أيضاً في قسمة الأخبار المتعارضة أن الخبرين إذا تعارضا، فإما أن يمكن الجمع بينهما، أو لا يمكن. فان أمكن، فإما أن يمكن الجمع بينهما في وقت واحد، أو في وقتين. أما في وقت واحد، فبأن يحمل أحدهما لمكان الآخر على مجاز إما بالتخصيص وإما بغيره. وأما في وقتين، فبأن يعلم تقدُّم أحدهما بعينه على الآخر، فيكون منسوخاً بما تأخّر عنه. وأما ما لا يمكن الجمع بينهما، فإما أن لا يمكن لأنفسهما، أو لأمر اقترن بهما. فما لا يمكن لأمر اقترن بهما، فهو أن يمكن تأويل أحدهما بالآخر، لكن الأمّة منعتْ من ذلك ـ كرواية ابن عباس رضي الله عنه: «لا ربا إلا في النسيئة» ـ يمكن تخصيصه في الجنسين المختلفين بخبر أبي سعيد. لكن السلف على قولين: أكثرهم تَرَكه وصار إلى رواية أبي

---

(١) سورة النساء آية ٢٣ . (٢) سورة النساء آية ٢٤ .

سعيد ؛ والأقل أخَذ به. وأما الذي لا يمكن ذلك فيه لأنفسهما ، فله شروط:

منها أن يكون حُكم أحدهما نفياً لحكم الآخر، أو حكم أحدهما ضداً لحكم الآخر.

ومنها أن يتعلق كل واحد منهما بما تعلق به الآخر، على الحد الذي تعلق به الآخر، في الوقت الذي تعلق به الآخر، ولا يكون أحدهما خاصاً والآخر عاماً، بل يكونان خاصين، أو عامين، أو كل واحد منهما خاصاً من وجه، عاماً من وجه. فلا يكون أحدهما بأن يكون مخصوصاً بالآخر بأولى من العكس.

ومنها أن لا يعلم تقدم أحدهما على الآخر. ومتى تعارضا هذا التعارض، رُجح بينهما ، وعُمل على الترجيح. وإن تساويا في الترجيح، فسنذكر حكمه إن شاء الله.

إن قيل: كيف يثبت التنافي في الأخبار، وليس في الألفاظ إلا ما يمكن تأويله على موافقة غيره؟ قيل: قد يكون في الألفاظ ما لا يمكن ذلك فيه إلا بالتعسف الشديد في التأويل. ومثل ذلك لا يوجد في كلامٍ حكيم.

باب
فيما يترجح به أحد الخبرين على الآخر

اعلم أن الخبر يرجَّح على الخبر بما يرجع إلى سنده، وبما يرجع إلى متنه. والراجع إلى سنده ضربان: أحدهما كثرة الرواة، والآخر أحوالهم. وكثرة الرواة ضربان: أحدهما تكون الكثرة مسماة، والآخر لا تكون مسماة. فالأول أن يروي أحدَ الخبرين صحابي مذكور، والآخرَ يرويه صحابيان مذكوران. والثاني أن يروي كلَّ واحد من الخبرين صحابي مذكور، ويروي أيضاً أحدَهما تابعي ثقة عن النبي ﷺ ؛ والمعلوم أنه ما أخذ العلمَ ذلك عن الصحابي المذكور الذي رواه ولا عمن أخذ العلم عنه، فيعلم أنه قد رواه صحابي آخر.

وأما الترجيح بأحوال الرواة، فانه يقع بقوة الأحوال المراعاة في قبول الخبر. وهي ضربان: أحدهما الدين والورع والتحري، والآخر العلم والبصيرة بما يرويه. أما الأول فبأن يكون راوي أحد الخبرين أشد تحرّياً وأكثر ورعاً. وأما الثاني فضربان: أحدهما أن تكون قوة علم الراوي وشدة بصيرته لا تختص بذلك الخبر وما يتعلق به. والآخر يختص بذلك الخبر وما يتعلق به. أما الأول فبأن يكون أحدهما أضبط. وقد يكون أضبط لأنه أشد تيقظاً، وأوفر عقلاً، وأغزر فقهاً. وقد يستدل على أنه أضبط بكونه أكثر اشتغالاً بالحديث، وأشد انقطاعاً إليه، بقلّة ما يقع في حديثه إليه من الخلل في المعنى واللفظ. وأما ما يختص الخبر وما يتعلق به، فراجع إلى قوة طريق الراوي. نحو أن يروي زيد أنه شاهد عَمراً ببغداد في اليوم الفلاني في وقت السحر، ويروي الآخر أنه شاهده في ذلك اليوم بالبصرة الظُّهرَ. فان طريق هذا أظهر، ودخول اللبس على الراوي الآخر أكثر. ونحو أن يُرسل أحدهما الحديث، ويُسنده الآخر، على قول بعضهم. لأن الثقة لا يُرسل الحديث، فيقول: «قال رسول الله ﷺ» إلا وقد اشتدت ثقته بقول النبي ﷺ لذلك. ونحو أن يكون أحد الراويين أشد ملابسة بما رواه، فيكون طريقه إليه أظهر. فكذلك رجعت الصحابة إلى أزواج النبي ﷺ في أحكام الجنابة. ورجح الشافعي روايةَ أبي رافع في تزويج ميمونة على رواية ابن عباس، لأن أبا رافع السفير في ذلك، فكان أعرف بالقصة. ونحن نذكر الآن الأدلة على ذلك إن شاء الله.

أما كثرة الرواة فقد رجح بها الشافعي والشيخ أبو الحسن، ولم يرجح بها قوم. والدليل على الترجيح به أن أحد الخبرين إنما يترجح على صاحبه بقوة يتميز بها. وكثرة العدد قوة. أما اعتبار القوة في الأخبار، فقد رجع إليه القائلون بأخبار الآحاد، وأجمعوا على الاحتياط في الإخبار. وأما أن كثرة الرواة تحصل بها قوة الخبر، فلأن الرواة إذا بلغوا حداً من الكثرة، وقع العلم بخبرهم. فكلما قاربوا تلك الكثرة، قوي الظن لصدقهم. ولأن السهو والغلط مع الكثرة أقل. وكذلك الكذب. لأن الإنسان يستحي أن يطلع غيرُه على كذبه. ولا يستحي إذا

لم يشعر به غيره.

وقاس المخالفُ الخبرَ على الشهادة بعلةِ أن كل واحد منهما خبر عما يتعلق به حكم. فلم يترجح بكثرة المخبرين. الجواب: إن قاضي القضاة رحمه الله حكى في «الدرس»: أن مالكاً رحمه الله رجح إحدى الشهادتين بكثرة الشهود؛ وغيره لم يرجحها بالكثرة. قال: لأن الشهادة أصل في نفسه. ألا ترى أنه اعتُبر فيها لفظ مخصوص. وليس يجب، إذا لم يجز الشهادة على موجب القياس في ذلك من الترجيح بقوة الظن أن لا يجري الخبر على ذلك. لأن الأصل هو الترجيح بقوة الظن. إذ الظن القوي مع ظن أضعف منه: كالعلم مع الظن. لأن في كل واحد منهما زيادة ليست في الآخر. فاذا كان الأصل ثبوت الترجيح بذلك، فما خرج عن هذا الأصل، لا يجوز قياس ما عداه عليه. بل يجب تبقية ما عداه على حكم الأصل. وقاس المخالف أيضاً الخبر على الفتوى في أنه لا يترجح إحدى الفتويين على الأخرى بكثرة المفتين. والجواب ما ذكرناه من أن خروج البعض من هذه المسائل عن موجب القياس لا يقتضي خروج البعض الآخر منه. وقال قاضي القضاة في «الشرح»: إنه لو رُجح إحدى الفتويين بكثرة المفتين، جاز.

وأما الترجيح بزيادة الورع والتحري، فانما وجب لأن الكذب والتساهل معها أبعد. فالظن لصدق الراوي أقوى، والخطأ مع قوة الضبط أبعد. فالظن لصدق الخبر معه يكون أقوى. والخطأ، مع كون الراوي أفقه، أبعد إذا كان يروي على المعنى. فأما رواية اللفظ، فانه يستوي فيه الفقيه وغيره. والغلط، مع الأشياء التي لا تلتبس الحال فيها، أبعد. وكون أحد الراويين أشد ملابسة لما ورد الخبر فيه، يبعد معه الالتباس والاشتباه.

وأما ترجيح المرسَل على المسنَد، فلم يذهب إليه أكثر الناس. وذهب عيسى ابن أبان إلى الترجيح به لأن الثقة لا يُرسل الحديثَ ويقول: «قال النبي ﷺ» إلا وقد وثق أن النبي ﷺ قاله. قال قاضي القضاة هذا الكلام يتوجه إذا قال الراوي: «قال النبي». فأما إذا قال: «عن النبي»، فانه لا يتوجه إليه هذا

الكلام. وأيضاً فان قول الراوي: «قال النبي عليه السلام»، يحسن معه الظن لكونه قائلاً لذلك. كما يحسن مع العلم. فمن أين أنه لم يقل· «قال النبي»، إلا وظنه آكد من الظن الحاصل برواية المسند المعارض له؟ فان قال المرسِل للحديث: «إذا أرسلتُ فقد حُدِّثتُ عن جماعة من الثقات»، فحينئذ يكون مرسَله أقوى، ممن أسند حديثه إلى واحد، لأجل الكثرة.

وقد رجح قومٌ الخبرَ بكون الراوي من أكابر السلف، وكونه أقدم هجرة. وهذا إنما يقع به الترجيح من حيث كان مَن هذه سبيله أعرف بأحوال النبي عليه السلام، وأشد خبرة به. ورجح قومُ الخبر بالحرية والذكورية. أما الحرية، فلا تأثير لها في قوة الظن. وأما الذكورية، فان كان الضبط معها أشد، وقع بها الترجيح. وكل ذلك قد دخل فيما تقدم.

وأما الترجيح بما يرجع إلى متن الخبر فضربان: أحدهما راجع إلى لفظ الخبر، والآخر لا يرجع إلى لفظه. أما الراجع إلى لفظه، فبأن يكون في أحدهما اختلال في اللفظ أو في المعنى، والآخر سليماً من ذلك. فيقوى الظن لبعده عن الخطأ والسهو. فان قيل: فما كان اضطراب لفظه بغير المعنى ينبغي أن لا يقبل، فلا معنى للترجيح عليه! قيل: قد يقبل إذا أمكن تأويل ذلك الاضطراب على بعض الوجوه. وأما ما لا يرجع إلى اللفظ فضربان: أحدهما صفةُ حكمه، والآخر طريق يشهد بحكمهُ. فأما ما يشهد بالحكم، فضربان: أحدهما يكفي نفسه في ثبوت الحكم، والآخر لا يكفي. وما يكفي نفسه في ذلك ضربان: أحدهما دليل، والآخر أمارة. فالدليل هو الكتاب، والسنة المقطوع بها. لأنه إذا وقع الترجيح بما لا يكفي نفسه في ثبوت الحكم، فالترجيح بما يكفي نفسه أولى. وهذا مفروض في كتاب يدل على الحكم على ضرب من الاشتباه. ويكون خبر الواحد تدل عليه دلالة ظاهرة. فحينئذ يرجح بالكتاب. وإلا فإن دل الكتاب دلالة ظاهرة، فلا معنى لأن يقع الترجيح به، بل هو الأصل في الدلالة. وعلى هذا قد يعضد الإجماعُ الخبرَ فيرجح به، وإن انعقد الإجماع عن غيره. ومن ذلك أن

يكون مَن عمِل بأحد الخبرين، قد عمل بالآخر. وإن لم يعلم أيّ عملَيه هو المتأخر، فيكون الخبر الذي عمل به الفريقان أولى. قال قاضي القضاة: لأنّا إذا لم نعلم أيّ العملَين هو المتأخر، كان إجماعاً. وليس لنا أن ندفعه بالمحتمل.

ولقائل أن يقول: سواء كان العمل بذلك الخبرمتقدماً أو متأخراً، فانه يكون إجماعاً. لأنه إن كان متقدماً، فقد وافقوا رواية الخبر الآخر. وكذلك إن كان متأخراً. لأن رواة الخبر الآخر عاملون به على كل حال.

وأما الأمارة المرجّحة للخبر، فقياس الاصول إذا شهد بما دل عليه الخبر.

فأما ما لا يكفي في ثبوت الحكم، فضربان:

أحدهما أن يوافق أحد الخبرين حُكم العقل الذي يجوز الانتقال عنه. وذلك أن العقل ليس يكفي في قبح المضرة إلا بشرط أن لا يوجد دليل شرعي يدل على أن فيه مصلحة ومنفعة موفية. فان وافق حكم العقل أحد الخبرين، لم يرجح بذلك على الخبر الآخر. فلذلك أخّرنا الكلام في هذا القسم.

والضرب الآخر أن يعمل أكثر السلف بأحد الخبرين، ويعيبوا على من خالفه، كخبر الربا. وقد رجح بذلك عيسى بن أبان. لأن الأغلب أن الصواب يكون مع الأكثر. ويمنع منه قاضي القضاة. لأن عمل الأكثر ليس بحجة. ويجوز الغلط عليهم كجوازه على الأقل.

وأما الترجيح بصفة حكم الخبر، فوجوه.

منها أن يكون حكم أحد الخبرين مطابقاً للأصل، ويكون الآخرُ ناقلاً عن الأصل، نفياً كان أو إثباتاً.

ومنها أن يكون لأحد الخبرين حكم باق باتفاق. وليس كذلك للخبر الآخر.

ومنها أن يكون حكم أحدهما أحوط.

ومنها أن يكون آكد.

ومنها أن يكون حكم أحدهما قد نُدبنا إلى إسقاطه.

أما إذا كان حكم أحدهما هو الأصل، فضربان: أحدهما أن يكون الأصل من حال المروي عنه. والآخر أن يكون هو الأصل في العقل.

فالأول نحو ما روي أن النبي ﷺ لم يصلّ في الكعبة، وأنه لم يقبّل وهو صائم، وأنه تزوج ميمونة وهو حلال. لأن الأصل هو عدم الصلاة في الكعبة، وعدم القُبلة، وعدم التزويج. فالخبر المروي أنه صلى في الكعبة أولى. لأن ثقة مَن روى «أنه صلى فيها» تقتضي أن تحمَل رواية من روى «أنه لم يصلّ فيها» على حسب اعتقاده، وأنه خفي عليه بعض أحوال النبي ﷺ. وأما رواية أم سلمة «أن النبي ﷺ لم يقبّلها وهو صائم»، فانما هي رواية عن حالها معه، لا تعارضُ رواية عائشة «أنه قبّلها وهو صائم». فلا يمنع من الأخذ بها. وعدالة راوي «تزويج النبي ﷺ ميمونة وهو حرام»، تقتضي أن ينسب راوي «تزويجه إياها وهو حلال» إلى أنه استدام الأصل؛ فكانت أولى من هذه الرواية.

والضرب الثاني كرواية من روى حكماً يقتضيه العقل، نحو إسقاط عِبادة، ويروي الآخر التعبّد بها. فرواية الإثبات أولى. لأن الظاهر أن النبي ﷺ إنما يعلّمنا ما لا نعلمه من دونه. وهذا الظاهر مطابق لرواية من روى الحكم الشرعي، فكانت أولى، ولأن الظاهر مما يطابق حكم العقل أنه هو الأصل المتقدم. والرواية الأخرى متأخرة. فكانت أشبه بالناسخ. والأخذ بالناسخ أولى. والوجه الأول أقوى.

إن قيل: هلا عملتم بما يوافق أصل العقل، لأنه قد عضده دليل؟ وليس كذلك الحكم الناقل! قيل: إن العقل إنما لا يوجب العبادة بشرط أن لا ينقل

شرع. فاذا روى شرع ناقل، صار كأن العقل ما اقتضى نفي تلك العبادة. لأن شرط اقتضائه لنفيها قد زال. والترجيح واقع بهذا القبيل، وإن كان الخبران معلومين إذا احتججنا بما ذكرناه أخيراً من أن الخبر الناقل كالناسخ. لأن الناسخ يقدَّم على المنسوخ، وإن كانا معلومين. وذكر قاضي القضاة رحمه الله: أن الخبرين إذا كان أحدهما نفياً، والآخر إثباتاً، وكانا شرعيين، فانهما سواء.

ولقائل أن يقول: لا بد أن يكون أحدهما مطابقاً لحكم العقل. لأنه لا فِعل من الأفعال إلا وله في العقل حكم: إما القبح أو الحُسن، أو ما زاد على الحسن. وليس يكون أحد الخبرين نفياً والآخر إثباتاً إلا والنفي منهما نفيٌ لواحد من هذه الأحكام، والإثبات منهما إثبات لبعضها. فإذنْ أحد هذين الخبرين واجب أن يكون مطابقاً لحكم العقل.

وقد مثّل قاضي القضاة ذلك بما روي أن النبي ﷺ «صلى في الكعبة» وما روي أنه «لم يصل فيها»؛ وبما روت عائشة أن النبي ﷺ «قبّلها وهو صائم»، وما روت أم سلمة أنه «ما كان يقبّلها وهو صائم». وليس هذا بمثال المسألة. لأن القُبلة ونفيها، والصلاة ونفيها هي أفعال، وليست بأحكام، فيقال إنها عقلية أو شرعية. وإنما الأحكام جواز الصلاة ونفي جوازها. والعقل لو تجرد، لكان مطابقاً لنفي جوازها، وأنها غير مصلحة. وكون القُبلة غير مفسدة للصوم هو مقتضى العقل. وكذلك تزويج النبي ﷺ ميمونة وهو حلال أو حرام، هو إيقاع فعل في أحوال، وليس ذلك بحكم. وإنما الحكم هو حُسن ذلك مع الإحرام أو قبحه. ومقتضى العقل هو حسنه. فبان أن أحكام هذه الأفعال ليس يخلو أن تطابق العقل: إما النفي منها وإما الإثبات. فان مثل ذلك بأن يقتضي العقل قبح الفعل، ويروي خبر في إباحته، وخبر في وجوبه، فيقال إن وجوبه وإباحته شرعيان. والإباحة نفي الوجوب. فالجواب: إن ما تضمّن الإباحة، لا يتضمن نفي الوجوب فقط. ولو تضمّن ذلك، كان قد تضمن حكماً عقلياً، لأن القبح قد اقتضاه العقل. والقبيح غير واجب. فما اقتضى كونه غير واجب، قد

طابق مقتضى العقل. لكن ما تضمّن الإباحة قد تضمن نفياً وإثباتاً. أما النفي فنفي الوجوب. وأما الإثبات فهو كون الفعل حسناً. وهو زيادة نفي الوجوب. وهو حكم شرعي. والخبر الدال على الوجوب أولى. لأنه لا يعارض خبر الإباحة في اقتضائه نفي القبح. لأن الواجب غير قبيح. ولا يعارضه في اقتضائه الحُسن، لأن الواجب حَسن. وإنما يعارضه في نفي الإيجاب. وهذا هو حكم العقل. والإيجاب هو الحكم المنقول؛ فكان أولى.

فأما إذا كان أحد الخبرين يقتضي إثباتَ حدّ، والآخر يقتضي نفيه، فقومٌ رجحوا الخبر المسقِط للحد. لأن الحد يسقط بالشبه وبتعارض البينتين. فوجب إسقاطه بتعارض الخبرين. ويكون ذلك كالشبه في إسقاطه. وقاضي القضاة يقول: هما سواء، لأن الحد إنما يسقط عن الأعيان بالشبه. فأما إثباته في الجملة في الشريعة فمفارق لإثباته وإسقاطه في أعيان الأشخاص. ولقائل أن يقول: إن تعارض البينتين في الحد إذا كان شبهه في إسقاطه الأعيان مع ثبوته في أصل الشريعة، فبأن يجب إسقاطه في الجملة ـ إذا تعارض خبران، ولم يقدم له حالة ثبوت ـ أولى.

وأما إذا تضمّن أحد الخبرين الحرية، وتضمّن الآخر الرق، فذكر قاضي القضاة في «الشرح»: أنهما سيّان: وقال غيره: المثبتِ للحرية أولى. لأن الحرية لا يعترضها من الأسباب المبطلة لها ما يعترض الرق. ولا يبطل الحرية بعد ثبوتها، كما يبطل الرق بعد ثبوته. فكانت الحرية آكد.

فأما إذا اقتضى أحد الخبرين الحظر، واقتضى الآخر الإباحة، فان أحدهما لا بد من كونه مطابقاً لمقتضى العقل. فيكون الناقل عنه أولى. ولكن لا يمتنع أن ينظر هل للحظر وجهُ ترجيح، كما أن النقل عن أصل العقل وجه ترجيح. فان قيل: قد يكون الحظر والإباحة شرعيين إذا كان حكم العقل الوجوب! قيل: ليس كذلك، لأن الخبر الحاظر هو الناقل عن موجب العقل الذي هو الوجوب. والخبر المبيح لا يعارض حكم العقل من حيث اقتضى الحسن؛ وإنما يعارضه من

حيث ينفي الوجوب. ولا معارضة بينه وبين الخبر الحاظر من هذه الجهة. والقول في الحظر هل هو وجه ترجيح، يجري هكذا. لا يخلوا الخبران اللذان أحدهما حاظر والآخر مبيح. إما أن يكون لأحدهما حكم باق، أو لا يكون لأحدهما حكم باق. فان كان له ذلك، فإما أن يكون ذلك الحكم يعلم بقاؤه بذلك الخبر، أو بغيره. فان لم يعلم إلا بذلك الخبر ـ نحو أن يكون حكماً شرعياً ـ أجمع المسلمون عليه لأجل ذلك الخبر. فانه يدل ذلك على ثبوت الخبر وبقائه لأنه لو لم يكن كذلك، لم يثبت حكمه. وإن كان ذلك الحكم الباقي يعلم بغير ذلك الخبر، لم يثبت حكمه. وإن كان ذلك الحكم الباقي يعلم بغير ذلك الخبر، فانه لا يدل على ثبوت الحكم وصحته. فلا يكون ذلك الخبر أولى من غيره. نحو ما روي عن النبي ﷺ أنه سُئل عن مس الذكر، هل فيه وضوء؟ فقال: «لا، هل هو إلا بضعة منك». فان كون الذكر بضعة من الإنسان، وإن كان باقياً فليس بقاؤه لأجل هذا الخبر، فيدل على بقاء الخبر. فأما إن لم يكن لأحد الخبرين حكم باق، فان الشيخ أبا الحسن قال: «الحاظر أولى». وقال الشيخ أبو هاشم وعيسى ابن أبان رحمها الله: «يطرحان. ويرجع المجتهد إلى غيرهما من الأدلة الشرعية، أو البقاء على حكم العقل». ووجه قولها هو: أنّا إذا علمنا تقدّم أحد هذين الخبرين، ولم يعلم أيها هو المتقدم، جاز كون كل واحد منهما هو المتأخر الذي يجب العمل به بدلاً من صاحبه. وليس يجوز استعمالها، لأنا فرضنا الكلام في خبرين متنافيين. ولذلك احتجنا إلى الترجيح. ولا يجوز العمل على أحدهما، لأنه ليس العمل على أحدهما أولى من العمل على الآخر. فلم يبق إلا إطراحها. وجَرَيا مجرى عقدتَيْ وليَّيْن على امرأة، ولا يعلم تقدّم أحدهما على الآخر، فانهما تبطلان. لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر. وجرى مجرى الغرقى في أنه إذا لم يعلم تقدُّم موت أحدهما على الآخر، بطل حكم الإرث بينهم.

فان قيل: فيجب أن لا يعملوا على حكم العقل لجواز أن يكون هو المفسدة! قيل: إنما يلزم ذلك بدليل شرعي ناقل. ولا دليل في الشرع مع التعارض. لأن التعارض والتمانع يصيّر الشرعَ كأنه لم يكن، فينفرد حكم العقل.

والجواب عن الشبهة هو أن قولهم: «إذا جاز أن يكون كل واحد من الخبرين هو المتأخر، فلم يكن العمل بأحدهما أولى من الآخر» هو نفس الخلاف. لأن المخالف يقول: بل العمل على الحاظر أولى، وإن جوّزنا تقدّمه. ولا يشبه ذلك عقدتَي الوليين على المرأة لأنه ليس أحد العقدين حاظراً والآخر مبيحاً. وكذلك الغرقى لما ترافع موتهم لأنه ليس فيهم جهة مختصة للحظر وجهة مختصة للاباحة.

وقد نُصر القول الأول بوجوه:

منها أن الحظر أدخَلُ في التعبد من الإباحة، لأنه أشق، فكان أولى! والجواب: إن الفعل قد يتعبّدنا الله بحظره، وقد يتعبدنا الله باعتقاد إباحته. وقد يرِد الشرع باباحته، وقد يرد الشرع باباحة ما لم يكن في الفعل مباحاً، كما يرد بحظر ما لم يكن محظوراً. فليس أحدهما أدخَلَ في التعبد من الآخر.

ومنها أنه إذا تعارض خبرَا حظر وإباحة، فقد حصلت جهة حظر وجهة إباحة. وهاتان الجهتان متى اجتمعتا، كان الحظر أولى. ألا ترى أن الأمة بين شريكين لما اجتمع فيها مِلك هذا الشريك، فهو مبيح له الوطيء؛ وملك الآخر وهو حاظر، كان الحظر أولى؟ الجواب: إن ملك أحد الشريكين لبعض الأمة ليس بجهة مبيحة للوطيء. بل الجهة المبيحة للوطيء مِلك جميعها. فلم يحصل في هذه الأمة جهتان إحداهما لو انفردتْ أباحت، والأخرى لو انفردت حظرت. والخبران كل واحد منهما لو انفرد، لثبت حكمه.

ومنها لو غرق جماعة من الأقارب، وخفي علينا تقدم بعضهم على بعض، جعلناهم كأنهم غرقوا معاً، ولم نورث بعضهم من بعض. وغلبنا حظر التوارث بينهم! الجواب: إن ذلك حجة لمخالفهم. لأنهم قد نزلوا منزلة من لم يموتوا. وفرّق بينهما قاضي القضاة بأن الغرقى يجوز أن يكونوا غرقوا معاً، فجاز أن نجريهم هذا المجرى. أما الخبر الحاظر والمبيح، فلا يجوز كونهما وارِدَين معاً، فلم

يصح تقديرهما هذا التقدير.

ومنها أن العمل على الحظر أحوط. لأنه إن كان الفعل محظوراً، فقد تجنَّبه المكلَّف؛ وإن كان مباحاً، لم يضرّه تركُه. وليس كذلك إذا استباحه وفَعَله. لأنه لا يمتنع أن يكون محظوراً، فيكون بفعله له فاعلاً لمحظور.

إن قيل: وهو معذَّر إذا عمله على الحظر، لأنه قد اعتقد قبحه، ولا يأمن كونه مسناً؛ فيكون مُقَدِماً على اعتقاد لا يأمن كونه جهلاً! فالجواب: إن الفعل إذا كان محظوراً فاستباحه الإنسان، كان بفعله وباعتقاد إباحته مُقدِماً على قبيحين. وإذا كان مباحاً، فتجنُّبه معتقداً لحظره، كان مقبِّحاً باعتقاد حظره. فصار التعزير في ذلك أكثر. وكان العدول إلى تجنّبه أولى، لأنه ليس الغرض إلا الترجيح بوجه له ضرب من القوة. وأيضاً فانه إذا ثبت أن تجنّب الفعل أولى من الإقدام عليه، وهو الذي تعارض فيه الخبران، قطعنا على أن اعتقاد تجنبه وحظره ليس بجهل ولا قبيح. ولا نكون مقدمين على اعتقاد لا يؤمَن كونه جهلاً. فهذا الوجه أولى في الاحتجاج من كل ما سلف.

فان قيل: أليس، إذا تعارضت البينتان في المِلك، لم تسقطا؟ وعملا عليهما؟ فهلا وجب مثله في الخبرين؟ قيل: أحد لم يقل في الخبرين المتنافيين كذلك. فان قيل: فهلا اطّرحتم البيّنتين جميعاً كما اطّرحتم الخبرين؟ قيل: لأنه يمكن العمل عليهما بأن يجعل الدار ملكاً بين المتداعيين. وأجاب قاضي القضاة بأن البينتين يجوز صدقهما، بأن يشهد كل واحد منهما بما شهد به لمكان اليد والتصرف. ويجوز أن يكون المتداعيان متصرفَين في المِلك. فيثبت لكل واحد منهما الملك بحكم اليد. وليس يجوز ورود الإباحة والحظر معاً، فيُنقلا معاً.

الكَلامُ في القيَاس وَالاجتهَاد

فصل: في ذكر أبواب القياس

اعلم أن الغرض بالكلام في القياس أن نبيّن أنه متعبد به، ونبيّن شروطَه. والكلام في ورود التعبد به ينبغي أن يتقدمه جوازُ التعبد به. وكلا الأمرين يبتنى على الكلام في ماهية القياس. ولما كان القياس الشرعي أمارة، وجب أن نبيّن أولاً ما الأمارات وما أقسامها؟ ثم نذكر ما القياس، وما يتصل به؟ ثم نذكر جواز التعبد به، ونفي جواز ذلك. وذلك يتضمن أبواباً: منها جواز التعبد به في الجملة. ومنها جواز تعبد النبي ﷺ به. ومنها جواز تعبد من عاصره به. ومنها أنه لا يجوز التعبد به في جميع الشرعيات. وأما ورود التعبد فيتضمن أيضاً أبواباً: منها ورود التعبد به في الجملة. ومنها هل النص على علة الحكم يكفي في التعبد بالقياس أم لا؟ ومنها هل يفتقر التعبد بالقياس إلى أن ينص لنا على الأصل المقيس عليه، وإلى إجماع الامّة على تعليل الأصل أم لا؟ ومنها هل تعبَّد النبي عليه السلام بالقياس؟ ومنها هل تعبَّد به من عاصره؟ ومنها هل يوصف القياس المتعبد به بأنه دين ومأمور به؟ وبعد ذلك نتكلم في شروط القياس. وذلك يشتمل على أبواب سنذكرها إن شاء الله.

باب
في الأمارات وأحكامها

اعلم أن الأمارة هي التي النظر الصحيح فيها يؤدي إلى الظن. وبذلك نتميز من الدلالة. والمتكلمون يسمون كل ما هذه سبيله «أمارة»، عقلياً كان أو

شرعياً. والفقهاء يسمون الأمارات الشرعية ـ كالقياس وخبر الواحد ـ «أدلة». ولا يسمون الأمارات العقلية أدلة، كالأمارة على القِبلة، وعلى قيم المتلّفات. والكلام في ذلك كلام في عبارة لا طائل في الإكثار منه.

وأما قسمة الأمارات، فقد ذكر فيها عدة وجوه: منها المحكى عن الشيخ أبي الحسن رحمه الله، وهي أن أدلة الشرع التي ليست بنص ولا ظاهر، منها ما يسمى قياساً، ومنها ما يسمى دليلاً على صحة العلة، ومنها ما يسمى دليلاً على موضع الحكم، ومنها ما يسمى دليلاً على المراد بالعبارة المشتركة. هذا ما له أصل معيّن: فأما ما لا أصل له معيّن، فنحو ما يتوصل به إلى قيم المتلّفات. وليس يَعني بالأصل ها هنا ما يقع الرد إليه. لأن كثيراً من هذه الأقسام لا يقع الرد إليه. وإنما أراد بالأصل ها هنا طريقة يشار إليها.

ونحن نقسّم ما ذكره. فنقول: أدلة الشرع إما ظاهر ونص، وإما غير ظاهر وغير نص. وما ليس بظاهر، منه ما لا يحصل فيه طريقة معينة، مثل ما يتوصل به إلى قيم المتلفات؛ ومنه ما له طريقة معينة يشار إليها. ولما كان كل دليل فله مدلول، وجب فيما له طريقة معينة أن يدل على مدلول. ولا يخلو مدلوله إما أن يكون حكماً، وإما دليلاً على حكم. فما يدل على حكم مما له طريقة يشار إليها، فهو القياس. وما يدل على دليلِ حكم، فمنه ما يدل على علة حكم، لأن علة الحكم دليل على الحكم. وذلك نحو ما كان يستدل به على أن الكيل أولى من الطعم في كونه علة الربا. ومنه ما يدل على مراد الله سبحانه بخطابه المشترك، نحو ما يدل على أن المراد، بآية الأقراء[1]، الحيضُ. ومنه ما يدل على أن الله سبحانه أراد بالكفارة المعلقة بالجماع في الصوم، هو أن يعلقها بهتك صوم شهر رمضان مع ضرب من المأثم. وهذا هو الاستدلال على موضع الحكم.

قال قاضي القضاة: «كان ينبغي أن يذكر فيها الاستحسان». وأجاب عن

---

(١) راجع سورة البقرة آية ٢٢٨.

ذلك بأن الاستحسان إما أن يكون عدولاً إلى قياس أولى من قياس ـ فقد ذكر الشيخ أبو الحسن القياس في جملة أقسامه ـ وإما أن يكون عدولاً إلى نص. وليس غرضه قسمة النصوص، فيدخله في جملته. وقال أيضاً: كان ينبغي أن يذكر ما يحتج به أصحاب أبي حنيفة من قولهم: إن العبادة إذا لم تَفسد لعدم صفة من صفاتها، فبأن لا تَفسد بوقوع تلك الصفة على وجه الفساد أولى. وللشيخ أبي الحسن أن يجيب على ذلك بأن هذا داخل في جملة القياس. وذلك أن العبادة التي قد انتفت عنها الصفة، والتي قد حصلتْ فيها الصفة على وجه الفساد، قد اشتركا في أنهما لم يختصا بالصفة على وجه الصحة. وقال أيضاً: كان ينبغي أن يذكر في ذلك استدلالهم على أن انكشاف ربع الساق في الصلاة يفسدها. وهو قولهم: إن انكشاف جميعه يفسدها. لأن المواجه له يرى رُبعه. ولأبي الحسن أن يقول: إن هذا داخل في جملة القياس، لأني قد علمتُ أن العلة المفسدة للصلاة إذا انكشف جميعه، هو إمكان رؤية ربعه. وهذه العلة قائمة في انكشاف ربعه. فالجمع بينهما قياس.

وقسمة أخرى محكية عن الشافعي رحمه الله. وهي أن أدلة الشرع مستنبطة، وغير مستنبطة. والتي ليست مستنبطة، يدخل فيها خطاب الله عز وجل، وخطابُ رسوله وأفعالهُ. وخطاب الامة وأفعالُها. والمستنبطة ضربان: أحدهما تُحقَّق فيه العلة. والآخر لا تحقَّق فيه العلة. أما الذي تحقّق فيه العلة فضربان: أحدهما لا يقوى شبه الفرع فيه إلا بأصل واحد. ويسميه قياسَ علة وقياسَ معنى. كرد العبد إلا الأمة في تنصيف الحد. والآخر يقوي شبهة باصول مختلفة، وأن يرجح شبهه بأحدهما. نحو شبه العبد المتلَف بالمملوكات وبالحر الذي ديته مقدرة. ويسمى ذلك قياسَ غلبة الأشباه. وما لا تحقق فيه العلة، هو إيجابه على مَن هو خارج المصر حضور الجمعة، ونحو اشتراك الأخ والجد في الميراث. وهذا المثال خارج من هذا القسم، لأن العلة فيه محققة: وهو الإدلاء بالميت. ويبعد أن يستدل على الأحكام بطريقة مستنبطة لا تحقق فيها العلة. لأن العلة هي الطريق إلى الحكم. فما لم تُحقَّق، لم يمكن التوصل إلى الحكم.

وكان الشافعي يسمي القياس استدلالاً، لأنه فحصٌ ونظر، ويسمي الاستدلال قياساً، لوجود التعليل فيه.

وقسم قاضي القضاة رحمه الله في «العمد» الأمارات قسمةً، هذا معناها: الأمارات التي ليست بأخبار آحاد، إما أن يكون لها أصل يقع الرد إليه - وهو القياس - وإما أن لا يكون لها أصل يقع إليه الرد. وهو ضربان:

أحدهما لا يتلخص الامارة فيه، كالأمارة التي يفصل بها بين العمل القليل والكثير في الصلاة. إذ المرجع بذلك إلى ما يغلب في الظن من غير أمارة يمكن تعيينها. ولا يمكن أن يجعل أمارة العمل القليل في الصلاة أن لا يغلب على ظن المشاهد لفاعله أنه ليس في الصلاة. لأن من يشاهد غيره يقتل الحية والعقرب، يظن أنه ليس في الصلاة. ومع ذلك فهو من العمل القليل.

والضرب الآخر يمكن تلخيص الأمارة فيه. وهو ضربان: أحدهما أمارة عقلية، والآخر أمارة سمعية. والأمارة العقلية هي التي لا يحتاج في كونها أمارة إلى سمع. وهي ضربان: أحدهما الحكم المتعلق بها عقلي، والآخر سمعي. أما الأول فقيم المتلَفات: الحكم فيه عقلي، وهو قدر القيمة. والأمارة عقلية، وهي اختبار عادات الناس في البيع. ويمكن تلخيص الأمارة في ذلك. لأن من قوّم الثوب بعشرة دراهم، لو قيل له: «لم قوّمته بذلك؟» لقال: إن عادة الناس أن يبيعوا مثله بعشرة دراهم.

إن قيل: هلا أوجبتم من جهة العقل، إذا خرق زيد ثوبَ عمرو، أن يخرق عمرو ثوب زيد؟ قيل: إن زيداً لو أمكنه أن لا يخرق ما خرقه من ثوب عمرو، وجب عليه أن لا يخرقه. ولم يوجد معنى ذلك. فاذا لم يمكنه ذلك، وجب عليه ما يجري هذا المجرى، وهو سدّ الثلمة التي أحدثها بدفع المثل، أو القيمة، حتى يصير كأنه لم يُحدث ما أحدث.

فان قيل: إنه إذا خرج من القيمة، فقد نفى شفاء الغيظ! قيل: إن غيظ

المجني عليه يزول بخروج الجاني من القيمة، أو المثل، مع الاعتذار، أو مع إلزام الحاكم إياه ذلك.

وأجاب قاضي القضاة رحمه الله عن السؤال بأن زيداً إذا خرق ثوبَ مَن خرق ثوبه، فقد أضر بنفسه حين لم يتعوض من ماله التالف بمال غيره. والإضرار بالنفس من غير فائدة قبيح. وسأل نفسه، فقال: هلا كانت الفائدة في ذلك التشفي؟ فقال: التشفي إنما يَحسن تبعاً لحُسن تخريق ثوب الجاني. فاذا لم يحسن ذلك، لم يحسن التشفي. ولقائل أن يقول: إنما يقبح تخريق ثوب الجاني إذا بيّنتم أنه لا يَحسن التشفي. فقُبحه تابع لبطلان كون التشفي وجهاً في حسنه. بخلاف قولكم: إن التشفي تابع لحُسن التخريق.

وأما الأمارة العقلية التي حُكمها سمعي، فنحو الأمارات العقلية التي يتوصل بها إلى جهة القِبلة. وحُكمها السمعي وجوب التوجه في تلك الجهة. وعلى التحقيق: حُكمها هو كون القبْلة في تلك الجهة. ووجوب التوجه إلى تلك الجهة هو تابع لحكمها؛ إلا أن ذلك لا يخرج وجوب التوجه إلى تلك الجهة من أن يكون من أحكام هذه الأمارة على بعض الوجوه.

وأما الأمارة السمعية، فهي التي يفتقر في كونها أمارةً إلى سمْع. ولا يخلو حكمها إما أن يكون سمعيا، أو عقليا. إلا أنه لا يجوز أن يكون حكمها عقليا. لأن العقل أسبق من السمع. وطريق الشيء لا يجوز أن يتأخر عنه.وأما التي حُكمها سمعي، فنحو جعل المسجد أمارة فاصلة بين الحالة التي يجوز للامام إذا أحدث أن يستخلف فيها، وبين الحالة التي لا يجوز له ذلك من حيث بني المسجد للصلاة الواحدة. فكان كالصف الواحد. فهذا الاعتبار بالشرع عِلم كونه أمارة، والحكم المتعلق به، سمعي. وكذلك وجوب مصير أهل القرى إلى صلاة الجمعة إذا سمعوا الأذان هو حكم سمعي؛ وكون سماع الأذان أمارة لذلك معلوم بالسمع.

فان قيل: ولم قلتم إن ما لا يتلخص فيه طريقة معينة، لا بد فيه من أمارة؟ قيل: لأن اللّه سبحانه كلّفنا في ذلك الاجتهاد والنظر. ولاّ بدّ من أن نجتهد في طريق إما دلالة وإما أمارة. فاذا لم يكن دلالة، فلا بد من أمارة، وإن لم يتلخص العبارة عنها. ولهذا يجد الإنسان في نفسه أمرا يتوصل به إلى الظن. فان ما عمله في الصلاة عمل قليل، وإن لم يتلخص العبارة عنه.

واعلم أن الأمارة لا بد من أن يكون بينها وبين «ما هي أمارة فيه» تعلق. لولا ذلك، لم يكن بأن يكون أمارة عليه أولى من أن لا يكون أمارة عليه، أو أمارة على غيره. وذلك التعلق ضربان: أحدهما أن تكون الأمارة كالمؤثرة في مدلولها على الأكثر والأغلب. والآخر ان تكون، لولا مدلولها، لما كانت الأمارة على الأمر الأكثر، ويكون مدلولها كالمؤثر فيها. ويجوز حصول الأمارة على الندرة من دون مدلولها. مثال الاول من العقليات الغيم الرطب في زمن الشتاء، لأنه كالمؤثر في نزول المطر، وهو أمارة عليه. ومثاله أيضا دين الإنسان، فانه مؤثر في تجنّبه الكذب، وهو أمارة عليه. ومثاله في الشرعيات وجود علة الأصل في الفرع فانها أمارة لثبوت حكمه. وهي طريقنا إلى ثبوت الحكم فيه إذا دل الدليل على وجوب القياس. ومثال القسم الثاني من العقليات أن نعلم أن في بعض المنازل مريضا قد شفي، ثم يسمع الصراخ من داره. فذلك أمارة على موته. وموته هو المؤثر في الصراخ. ولولاه لم يكن الصراخ في الأكثر، وإن جاز أن يكون سبب حدوثه غير موته. ومثاله من الشرعيات ثبوت الحكم في الأصل مع وصف، وانتفاؤه في الأصل عند انتفائه. فذلك أمارة لكون ذلك الوصف علة للحكم في الأصل. لأن حصول الحكم بحصول الوصف، وانتفاؤه بانتفائه طريق إلى كون ذلك علة. فاذا لم يكن دلالة، فهو إذاً أمارة على ذلك. ولولا أن ذلك الوصف هو علة الحكم، لم تحصل هذه الأمارة، أعني ثبوت الحكم بثبوت الوصف، وانتفاؤه بانتفائه. وإذا ثبت أن ذلك الوصف هو علة الحكم في الأصل، ثبت كونه أمارة على وجوب الحكم في الفرع. وليس يمتنع كون الحكم على كيفية مخصوصة أمارة على أن بعض أوصاف الأصل هو علة حكمه،

وتكون العلة أمارة على وجوب الحكم في الفرع.

باب
في القياس ما هو؟

اختلف الناس في حد القياس. فحدّه بعضهم بأنه « استخراج الحق ». وهذا يلزم عليه أن يكون استخراج الحق بالاستدلال بالنصوص والظواهر قياسا. ويلزم ذلك أيضا من حده بأنه استدلال. وحده بعضهم بانه « التشبيه ». وهذا يلزم عليه أن يكون من قال « إن الارز يشبه البر في الصلابة »، قائساً، وأن يوصف اللّه سبحانه بانه « قائس » إذا شبّه بين الشيئين. وحده الشيخ أبو هاشم بأنه « حمل الشيء على غيره، وإجراء حكمه عليه ». فان أراد إجراء حكمه عليه لأجل الشبه، فصحيح. وكان يجب التصريح بذلك. وإن لم يرد ذلك، لم يصح. لأن إثبات الحكم في الشيء، من غير تشبيه بينه وبين غيره، يكون مبتدأ. ومن ابتدأ فأثبت في الشيء حكماً، لا يكون قائسا، وإن اتفق أن يكون ذلك الحكم ثابتا في غيره. وحدّه قاضي القضاة رحمه اللّه بأنه « حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه لضرب من الشبه».

وأبين من هذا أن يحد بأنه « تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباهها في علة الحكم عند المجتهد ». وقد دخل في ذلك الجمع بين الشيئين في الإثبات وفي النفي. وإنما قلنا « الشبه عند المجتهد »، لأن المجتهد قد يظن أن بين الشيئين شبها، وإن لم يكن بينها شبه، فيكون رده إليه قياسا. وإنما حددنا القياس بما ذكرنا لأن المعقول من القياس أن يكون قياس شيء على شيء. ألا ترى أن الإنسان إذا قال: « قستُ هذا الشيء »، قيل له: على ماذا قستَه؟ ولو أثبت الإنسان حكم الشيء في غيره، لا لشبه بينها، لكان مبتدئاً بالحكم فيه، غير مراع لحكم الأصل. ولم يشرط اعتبار الشبه في الحد، لأنه داخل في المعقول من القياس، لا لأن القياس لا يصح من دونه.

إن قيل: أليس الفقهاء يسمون قياس العكس قياسا؟ وليس هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم. بل هو تحصيل نقيض حكم الأصل في الفرع لافتراقهما في علة الحكم مثاله قول القائل: لو لم يكن الصوم من شرط الاعتكاف، لما كان من شرطه وإن نذر أن يعتكف بالصوم. كالصلاة لما لم تكن من شرط الاعتكاف، لم تكن من شرطه وإن نذر أن يعتكف بالصلاة. فالأصل هو الصلاة، والحكم هو نفي كونها شرطا في الاعتكاف. وليس يثبت هذا الحكم في الفرع الذي هو الصوم. فإنما يثبت نقيضه. ولم يجتمعا في العلة، بل افترقا فيها. لأن العلة التي لها لم تكن الصلاة شرطا في الاعتكاف، هي كونها غير شرط فيه مع النذر. وهذا المعنى غير موجود في الصوم. لأنه شرط مع النذر! الجواب: انه إذا كان المعقول من القياس أن يكون قياس شيء على شيء. ولا يكون قياسا عليه إلا وقد اعتبر حكمه. ولا يكون القياس معتبرا بحكمه إلا وقد اعتبر الشبه بينهما. إذا كان ذلك لا يتم في قياس العكسِ، وجب تسميته «قياسا» مجازا، من حيث كان الفرع معتبرا بغيره على بعض الوجوه. فلا يجب إذن دخوله في الحد.

ويجوز أن نحد القياس بحد يشتمل قياس الطرد والعكس، فنقول: «القياس هو تحصيل الحكم في الشيء باعتبار تعليل غيره». وهذا الحد يشتمل على كلا القياسين: أما قياس الطرد، فقد حصل الحكم في فرعه باعتبار تعليل الأصل؛ وأما قياس العكس، فانه قد اعتبر تعليل الأصل لنفي حكمه من الفرع لافتراقهما في العلة.

وإذا حددنا القياس بذلك، قسمناه إلى قياس الطرد والعكس. وقياس الطرد هو ما ذكرناه أولا. وقياس العكس هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم.

فأما حكم القياس الشرعي فهو المنقسم إلى كون الفعل قبيحا وحَسنا، ويكون فِعله أولى من تركه أو يكون تركه أولى من فعله، وكونه واجبا.

وأما الأصل فقد ذكر قاضي القضاة أنه مستعمل في أربعة أشياء: أحدها

الطريق إلى الشيء كالكتاب، هو أصل الأحكام. وأحدها الحكم المقيس عليه، وهو أصل القياس. وأحدها الشيء الذي لا يصح العلم بغيره إلا مع العلم به، كالموصوف والصفة. وأحدها الحكم الذي لا يقاس عليه غيره، كدخول الحمام بغير عوض مقدَّر. فانه يقال إن هذا أصل في نفسه؛ ويمكن أن يقال: إن قولنا «أصل» يستعمل على الحقيقة وعلى المجاز. فالمستعمل على الحقيقة هو ما يتفرع عليه غيره، ويستند إليه. وهو ضربان: أحدهما يتفرع عليه صحته، كالعلم بصفة الشيء يتفرع على العلم بالشيء. وقد يوصف الشيء أيضا بأنه أصل الصفة. والضرب الآخر يتفرع عليه العلم بالشيء بأن يكون طريقا إليه. وهو ضربان: أحدهما يكون طريقا إليه بطريق التشبيه؛ وهو أصل القياس. والآخر بغير طريق التشبيه؛ وهو النصوص وغيرها. وأما المسمى أصلا على المجاز فهو دخول الحمام باجرة غير مقدرة. وإنما تجوّزنا بتسميته ذلك «أصلا» لأنه أشبه الأصول المتقدم ذكرها من حيث لم يستفد حكمه من غيره.

فاما أصل القياس، فقد اختلف الناس فيه. فقال المتكلمون: «الأصل الذي يقاس عليه الارز، هو الخبر الدال على ثبوت الربا في البر». وقال الفقهاء: «بل هو الشيء يثبت حكم القياس فيه بالنص، كالبر». أو يقول: «هو الشيء الذي يسبق العلم بحصول حكم القياس فيه». وقال بعضهم: «بل هو حكم القياس من حيث هو ثابت بالنص، نحو كون البر حراما». والكلام في ذلك من وجهين: أحدهما ما الذي يقع النظر فيه حتى يعلم حصول الحكم في الارز؟ والآخر قولنا: هل فائدة قولنا «أصل» ثابتة في كل واحد من هذه الأشياء، أم لا؟ وأنه أحرى أن يوصف بأنه «أصل». أما الكلام في الأول فهو أن القائس ينظر أي الأوصاف يؤثر في قبح بيع البر متفاضلا. فنظره يتعلق بالحكم وبالعلة. ثم ينظر هل العلة موجودة في الأرز أم لا؟ فان كانت موجودة، تبعها الحكم. ولو عُلم «قُبح بيع البر متفاضلا» ضرورة، أمكنه قياس الارز عليه. وإنما يحتاج الارز إلى استدلال بالخبر على ثبوت الربا في البُر. لأنه ليس يعلم ذلك ضرورة، ولا

بدليل عقل. وهذه الجملة لا بد منها. ولا خلاف فيها. فان خالف فيها أحد فيما ذكرناه يفسد قوله. والكلام في الوجه الثاني هو أن وصف الخبر الثاني على قُبح بيع البر متفاضلا بأنه أصل لقبح بيع الأرز صحيح، لأنه عليه يتفرع قبح بيع الارز متفاضلا، من حيث كان الخبر دالا على ما إذا نظرنا فيه، فعلِمنا علة القبح، أو ظنناها أثبتنا القبح في الارز. وأما وصف البر بأنه أصل ففائدته أن العلم بحكمه بسبق العلم بحكم الارز، وأن حكم الارز يتفرع على حكم البر. والبر نفسه أصل لحكمه لأن الشيء أصل لصفته. يبيّن أن حكم الارز يتفرع على حكم البر، هو أنّا إذا نظرنا في حكم البر، وظننا علّته، أمكننا قياس الارز عليه. فصار حكم الارز متفرعا على حكم البر من هذه الجهة. وليس يلزم على هذا أن يوصف البر قَبل الشرع بأنه أصل. لأنه إنما كان أصلا إذا ثبت فيه الحكم الذي إذا نظرنا فيه وفي صفاته، يوصلنا إلى حكم غيره. ومعلوم أن الربا لم يكن ثابتا في البر قبل الشرع؛ فلم يكن إذ ذاك «أصلا». وإذا كان لوصف البر بأنه «أصل» وجه صحيح، لم نلم الفقهاءَ على الاصطلاح على وصف ذلك بأنه «أصل». فأما وصف حكم البر بأنه أصل لحكم الارز، فله وجه صحيح أيضا. لأن حكم الارز يتفرع على حكم البر من الوجه الذي ذكرناه.

إن قيل: ليس يخلو كون البر حراما إما أن يكون فِعلنا، أو اعتقادنا قبّح بيع بعضه ببعض متفاضلا. وإن كان هو فِعلنا، فكان ينبغي أن لا يصح القياس لو لم يوجد فِعلنا لبيعه متفاضلا. وإن كان هو اعتقادنا كون ذلك حراما، فاعتقادنا لذلك ليس بحرام، فيقاس عليه بيع الارز. فإذنْ الأصل هو الخبر! الجواب: ان من جعل حكم البر هو الأصل، يقول: إن الحكم هو قبح بيعه متفاضلا. وليس هو مجرد الفعل، ولا اعتقادنا. كما أنّا نقيس الكذب الذي فيه نفع على الكذب العاري عن نفع ودفعِ ضرر. ولا نقيسه على مجرد كونه فعلا، ولا على عِلمنا بقبحه. لأن عِلمنا ليس بقبح؛ وليس قبحه معلوما بدليل، فيقال: إن القياس يقع على دليله. وليس يقف صحة القياس على وجود بيع البر متفاضلا، لأنه لو لم يوجد ذلك، أمكننا أن نقول: لو وجد، لكان قبيحا، لأنه

مكيلٌ، جنسٌ. وهذا قائم في الارز. فوجب قبح بيعه معه متفاضلا. كما أنه لو لم يوجد كذبٌ، أمكننا أن نقول: لو وجد الكذب العاري من دفعِ مضرة ونفع، لكان قبيحا، لأنه كذب. وهذا حاصل في الكذب الذي فيه نفع. على أن القائل: « إن كون بيع البر متفاضلا حراما »، إما أن يكون « بيعنا له متفاضلا »، وإما أن يكون « اعتقادنا كونه حراما » قد جعل كونه حراما، معتقَدا لاعتقاد. ومعتقَد الاعتقاد غير الاعتقاد. وهو أيضا أمر زائد على كون الفعل فعلاً. لأن كون الفعل حراما أمر زائد على كونه فعلاً. ولهذا كان اعتقاد أحدهما مفارقا لاعتقاد الآخر. والفقهاء يقولون « تحريم الفعل »، ويَعنُون بذلك « كونه حراما ». فصح أن لكل واحد من الأقاويل المذكورة، في معنى « الأصل »، وجها صحيحا، وإن كان الأول أن يكون الحكم هو الأصل.

وأما الفرع في القياس، فهو عند المتكلمين: الحكم المطلوب إثباته بالتعليل، كقبح بيع الارز متفاضلا. لأنه هو المتفرع على غيره، دون نفس الارز. وعند الفقهاء: ان الفرع هو الذي يطلّب حكمه بالقياس. وهو أيضا الذي يتعدى إليه حكم غيره، أو الذي يتأخر العلم بحكمه، كالارز. وإنما سموا ذلك فرعا، لأن حكمه يتفرع على غيره. وما ذكره المتكلمون أولى، لأن نفس الارز ليس يتفرع على غيره، وإنما المتفرع حكمه.

وأما الشبَه، فهو ما يشترك فيه الشيئان من الصفات، سواء كانت صفة ذاتية أو غير ذاتية. كاشتراك الجسمين في السواد. وقد يكون صفة تفيد حكماً عقليا، أو سمعيا. وغرض الفقهاء من ذلك: ما اقتضى الحكم السمعي.

وأما التشبيه، فقد قيل: هو في الأصل ما به يكون الشيء مشبّها لغيره. كالتحريك، هو ما به يكون الشيء محركا لغيره. فقد استعمل في الاعتقاد، والظن، والخبر. فيقال لمن أخبر، أو اعتقد أن الله عز وجل يَشبه الأشياء: إنه « مشبِّه »، وان خبره « تشبيه ».

فأما قولنا « علة »، فمستعمل في عرف اللغة، وفي عرف الفقهاء، وفي عرف

المتكلمين. أما في عرف اللغة فمستعمل فيما أثّر في أمر من الامور، سواء كان صفة أو كان ذاتا، وسواء أثّر في الفعل أو في الترك. فيقال: مجيء زيد علة في خروج عمرو، وفي أن لا يخرج عمرو. ويسمون المرض علة، لأنه يؤثر في فقْد التصرف. وأما العلة في عرف الفقهاء فهي ما أثّرتْ حكماً شرعيا. وإنما يكون الحكم شرعيا إذا كان مستفادا من الشرع. وأما في عرف المتكلمين، فتستعمل على المجاز وعلى الحقيقة. أما على الحقيقة، فتستعمل في كل ذات أوجبتْ حالا لغيرها. كقول بعضهم: إن الحركة علة موجبة كون المتحرك متحركا. وأما استعماله على المجاز، فمنه أن تكون العلة مؤثرة في الاسم، كقولنا: السواد علة في كون الأسود أسود. أي هو علة في تسميته أسود. ومنه ما يؤثّر في المعنى. وهذا، منه ما يؤثر في النفي كتأثير البياض في انتفاء السواد؛ ومنه ما يؤثر في الإثبات. وهذا، منه ذات كتأثير السبب في المسبب، ومنه صفة تقتضي صفة كاقتضاء صفة الجوهر كونه متحيزا. هذا على قول شيوخنا. وإنما سموا كل واحد من ذلك «علة»، لأن لها تأثيرا في الإيجاب. إلا أنهم لا يسمّون هذه الأقسام «عللا» إلا نادرا. وسمّوا القسم الأول علة، على الحقيقة. لأنها موجبة على كل حال من غير شرط. وليس كذلك الأقسام الأخر.

وأما المعلَّل، فهو ما طُلبتْ علتُه فعُلّل بها. وهذا هو الحكم الثابت في «الأصل». لأنه الذي يعلم أولا، ثم يطلب علته فيعلل بها.

وأما المعلول، فهو الذي أثرتْه العلة وأنتجتْه. وهذا هو الحكم من حيث هو ثابت في «الفرع»، لا من حيث هو ثابت في الأصل.

باب

في أن العقل لا يقبّح التعبد بالقياس الشرعي

اعلم أن من نفاة القياس من قال: إن العقل يقبّح التعبد بالعمل على القياس الشرعي. ومنهم من قال: إن العقل لا يقبّح ذلك. والدليل على ذلك أن العقل

يجوّز تكامل شروط حسن التعبد بذلك، ولا يجوّز أن يقبّحه مع تجويزه اختصاصه بما يوجب حسنه.

وشرائط حسن التعبد بالفعل إما أن ترجع إلى الفعل، نحو كونه ندباً وواجبا؛ وإما أن ترجع إلى الفاعل، نحو كونه مَزاح العلة بالأقدار والآلات، وإعلام وجوب الفعل وكونه ندباً، أو التمكن من علم ذلك بنصب الدلالة؛ وإما أن ترجع إلى التعبد، نحو أن يكون الأمر مفسدة؛ وإما أن ترجع إلى المكلّف، نحو علِمه من حال الفعل والفاعل بما ذكرناه وأنه سيثيب المكلَّف إن أطاع. وكل ذلك يجوّز العقل حصوله في هذا التعبد.

وأما ما يرجع إلى العمل بالقياس، فهو أن العقل يجوّز أن يكون فعلنا بحسب ما ظننّاه من الأمارة لطفا. وإذا لم نعمل بحسبها، فاتنا اللطف، وذلك إن ظننّا الأمارة حالةَ نحن عليها. وقد تختلف المصالح بحسب أحوالنا. ألا ترى أن مصلحة المسافر في صلاته خلاف مصلحة المقيم؟ وكذلك الطاهر والحائض. ويختلف الواجب على الإنسان بحسب ظنه المخافة في سفره. وأما أن الإنسان قادر على الفعل حاضر الآلات، فبيّن. وأما أنه يجوز كون المكلّف متمكنا من العلم بوجوب العمل على القياس، فهو لأنه إذا قال الله عز وجل للمكلَّف: «إذا ظننتَ بأمارة أن علة تحريم الخمر هي الشدة، فقد وجب عليك قياس النبيذ عليه، ولزمك اجتناب شربه»، فقد تمكن من العلم بقبح شرب النبيذ. لأنه قد وقف علِمه بقبحه على ظنه الأمارة. وهو يعرف هذا الظن من نفسه كما أنه يكون ممكنا له من العلم إذا قال له: «الخمر حرام، لأنها شديدة. وقِس عليها النبيذ»، وكما لو قال له: «النبيذ حرام». وإذا كان المكلَّف متمكنا من العلم، فلو قال الله سبحانه له ذلك، وجاز في العقل أن يقول له هذا القول، فقد جاز في العقل أن يكون متمكنا من العلم بوجوب العمل على القياس.

وأما أن العقل يجوّز أن لا يكون التعبد بالقياس مفسدة، فلانه إن جوّز كونه مفسدة، فانه يجوز غير مفسدة. إذ ليس في العقل ما يوجب كونه مفسدة.

وأيضا فاذا جاز أن يكون العمل بالقياس مصلحة، جاز أن يكون التعبد بذلك مصلحة. لأنه لا يجوز أن يكون العمل بالشيء مصلحة، ويكون التعبد به مفسدة.

وأما أن المكلِّف عالم من حال الفعل والفاعل بما ذكرناه، وأنه سيثيب المكلَّف إن أطاع فلأنه عالم بكل ما يصح أن يعلم ـ وهذه الأشياء يصح أن تُعلَم في نفسها ـ فقد جاز تكامل الشرائط لُحسن هذا التكليف.

ويمكن اختصار هذه الدلالة، ويقتصر على ما يخالف فيه الخصم. فنقول: إنه قد حسُن في العقل تكليف العمل بموجب القياس المعلومة علته. ولو قبح تكليف العمل إذا كان القياس مظنون العلة، لكان إنما يقبح لأجل ما به افترق التكليفان. والذي افترقا فيه، هو بيان هذا التكليف للعمل بحسب الظن، دون التكليف الآخر. ولو كان هذا وجها بقبح التكليف لَمّا ورد به التعبد العقلي والسمعي. أما العقلي، فوجوب القيام من تحت حائط مائل يخشى سقوطه لفرط ميله، وإن جوّز السلامة في القعود، والهلاك في النهوض. وقبح السفر للريح، مع ظن الخسران، وقبح سلوك طريق بظن الأمارة وجود اللصوص فيه، وإن جوّزنا خلاف ما ظننا. وأما السمعي، فالحكم بشهادة مَن يظن صِدقه، وتولية القضاة والامراء عند ظن سدادهم، والتوجه إلى جهة عند ظن كون القبلة فيها، والحكم بقدر من النفقة بحسب الظن، إلى غير ذلك. وأيضا فالحكم بحسب الظن لا يمتنع أن يكون مصلحة من الوجه الذي ذكرناه. فلم يمتنع ورود التعبد به.

واحتج المخالف بأشياء:

منها قوله: لو جاز التعبد في الفروع بالقياس مع أنها مصالح، جاز مثله في الأصول الشرعية مع أنها مصالح! الجواب: انّ المستدل إن ألزمنا جواز التعبد بقياس البُر في الربا على أصل قد نُص على ثبوت الربا فيه، فانا نلتزم ذلك. ويكون قُبح بيع البر متفاضلا فرعا، والحال هذه، لأنه لم ينص على ثبوت الربا

فيه. وإنما أُثبت الربا فيه بالرد إلى غيره. وإن ألزمَنا أن نقيس الربا في البر لا على شيء، فقد ألزم ما لا يعقل. لأن المعقول من القياس أن يكون قياسا على شيء. ويقال لهم: لم، إذا جاز قياس شيء على شيء، جاز ما لا يتصور من قياس شيء لا على شيء؟ وعلى أن المخالف لم يقصد إلزامنا ما لا يُعقَل؛ وإنما قصد إلزامنا ما يعقل مما تحظره الحكمة. لأنه قال: «لا يجوز أن يتعبد بالظن في المصالح». وهذا، إن امتنع، فانما يمتنع من جهة الحكمة، لا لأنه لا يعقل.

ومنها قولهم: الشرعيات مصالح. فلو جوّزنا إثباتها بالأمارات، مع أنها قد تخطىء، جاز أن يخبر بأن زيدا في الدار إذ دلت الأمارات على كونه فيها، وإن كانت الأمارات قد تخطىء وتصيب! والجواب: حكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي عبدالله رحمها الله التسوية بين الأمرين. قال: لأنه كما نجوّز أن بنصب الله تعالى أمارة على شبه الفرع بالأصل، فاذا غلب على ظنّنا شبهه به تعبّدنا بالعلم بوجوب إلحاقه به في حكمه وبالعمل به، فكذلك نجوّز أن ينصب على كون زيد في الدار أمارة. فاذا ظننّاه في الدار، جاز أن يتعبدنا بأن ننتقل عن ظن كونه فيها إلى العلم لكونه فيها، ويتعبدنا بالخبر عن كونه فيها. فلم يفرِّق بينهما ـ.

ـ ولقائل أن يقول: إنه لم يسوّ بينهما لأن الأمارة الدالة على كون زيد في الدار، نظيرها الأمارة الدالة على شبه الفرع بالأصل فيما هو علة الحكم ونحن لا ننتقل عن الظن لشبه الفرع بالأصل إلى القطع على ذلك. فكيف قال: «إنه يجوز أن يتعبدنا أن ننتقل عن الظن لكون زيد في الدار إلى العلم بأنه فيها»، كما فعلنا في القياس؟ وهو لم يفعل مثل ذلك في القياس. وأيضا فان جاز، مع كون الأمارة قد تخطىء وتصيب، أن يستمر الحال في إصابتها في دلالتها على كون زيد في الدار، جاز مع أن الاختيار قد يخطىء ويصيب أن تستمر إصابته للحق. وإن جاز أن يتفق إصابة الأمارة في شيء من الأشياء فتتعبد بها في ذلك الشيء بالقطع على حكمها، جاز مثله في الاختيار إذا اتفق إصابته الحق في موضع واحد. وفي ذلك موافقة مويس بن عمران.

ـ وحكي عن الشيخ أبي هاشم أنه منع من التعبد بالأخبار عن كون زيد في الدار. ويمكن نصرة ذلك، فنقول: إن أراد السائل إلزامنا «جواز الخبر عن ظنّنا كون زيد في الدار.» فذلك جائز، وهو خبر صدق. وإن أراد إلزامنا الإخبار عن كون زيد في الدار على الاطلاق، لا بحسب الظن، فذلك غير لازم. لأن من شرط حُسن الخبر أن يكون صدقا. والخبر عن «أن زيدا في الدار» لا يكون حَسنا، إلا وهو صِدق. وليس معنى كونه مصدقا أن نفعله ونحن ظانون أن زيدا في الدار؛ بل معنى كونه صدقاً أن يكون متناولا لكون زيد في الدار، ويكون زيد فيها. وقد يظن المخبر أنه فيها، ولا يكون فيها. فمتى أخبر، والحال هذه، عن كونه فيها على سبيل القطع، كان مقدِما على خبر لا يأمن كونه كذباً. وذلك قبيح. وأما العبادات الشرعية فهي مصالح. وقد يكون الفعل يصلح إذا فعلناه ونحن على صفة ما، ومتى لم يكن مصلحة، فلا يمتنع أن يكون فعَلنا الفعلَ ونحن نظن شبه الفرع بالأصل هو المصلحة. وإذا لم ننظر حتى نظن شبهه به أو بغيره، فاتتنا المصلحة. فاذا تعبدنا اللّه عز وجل بذلك، علِمنا بتعبده أن المصلحة هو أن نفعل بحسب ظنّنا.

ـ وهكذا الجواب إذا قيل لنا: جوزِّوا أن تدل أمارةٌ على أن العموم مستغرقٌ، وتخبرون بذلك على سبيل القطع. لأن معنى كونه مستغرقاً، هو أن العرب وضعتْه للاستغراق. وكذلك الخبر عن «أن اللّه عز وجل لا يُرَى» لأجل أمارة. وليس يختلف ذلك بحسب ظننا، كما يجوز أن تختلف المصالح بحسب ظننا.

ـ فان قيل: أتجوّزون أن يدلكم أمارة على أن العرب وضعتْ ألفاظ العموم للاستغراق، فيلزمكم أن تستدلوا به على الأحكام؟ قيل: لا يمتنع ذلك. ولا أعرف فيه نصاً عن شيوخنا. لأنه إن جاز أن نستدل بقول النبي ﷺ، إذا ظننا أنه قاله، جاز أن نستدل إذا ظننا أن العرب وضعتْه للاستغراق.

ـ فان قيل: أفتجوّزون أن يجب عليكم عبادة اللّه، إذا ظننتم وجوده بأمارة، وأن تقتصروا على الظن في ذلك؟ قيل: لا يجوز ذلك. لأنه إنما تجب معرفته

لأنها لطف، ونحن مع المعرفة والعلم به أبعد من القبيح. ومتى أمعن الإنسان في النظر، وصل إلى العلم به. فلزم الإنسان ذلك، لأنه يلزمه كل ما معه يكون أبعد من القبيح ومن المضار. ويمكنه ذلك بالإمعان في النظر.

ـ فان قيل: أيجوز أن لا يمكنه ذلك، بأن لا تنصب له دلالة عليه، وتنصب له أمارة؟ قيل: هذا محال، لأن جسم الإنسان دلالة على الله تعالى. فكيف يجوز، والحال هذه، أن لا يكون الإنسان دلالة على ربه؟ـ.

ومنها قولهم: إن المصالح لا يتوصل إليها بالاستدلال، ولكن بالنصوص. فكيف يتعبد فيها بالقياس؟ الجواب: انهم إن أرادوا أن المصالح لا يتوصل إليها بالاستدلال أصلا، فذلك باطل بالاستدلال بالنصوص. وإن أرادوا الاستدلال بالأمارات، قيل: أتريدون الأمارات التي لا تستند إلى اصول منصوصة؟ فان قالوا: نعم! فكذلك نقول. وإن قالوا: نريد الأمارات المستندة إلى اصول منصوصة فهو نفس المسألة. فقد استدلوا على صحة قولهم بقولهم.

ومنها قولهم: إن الأمارة والظن قد يخطئان، ولا يجوز أن يتعبد الحكيم في المصالح بما يجوز أن يخطىء المصالح! الجواب: أنّا لا نقول: إنا نظن المصلحة، فيلزم ما ذكرتم. وإنما نقول: إن عمِلنا بحسب الظن هو المصلحة، وذلك معلوم بدليل قاطع. وهو دليل التعبد بالقياس. على أن ما ذكروه منتقض بما تُعُبّدنا فيه بالظن في الشرع والعقل، كالشهادات والتصرف في المنافع والمضار. لأنّا قد نتصرف، ونحن نظن المنفعة، فيؤدي ذلك إلى المضرة. ويحسُن ذلك، وإن أمكن أن يدلنا الله عز وجل على ما فيه منافعنا بدليل قاطع، أو يعلمنا الله عز وجل ذلك ضرورة. وقد أجاب قاضي القضاة رحمه الله عن الشبهة بأن المصالح إنما يتوصل إليها بالنصوص لا غير. لكن بعضها يتوصل إليه بنص ظاهر، وبعضها يتوصل إليه بنص خفي يفتقر إلى الاستدلال حتى يعلم أن الحكم مراد به. وما عُلم بالقياس من هذا القبيل. ولقائل أن يقول: إنه لا معنى لقولكم: إن النص دل على حكم الفرع، وأنكم احتجتم إلى استدلال لتعلموا أنه مراد بالنص، إلا

أن النص دل على حكم الأصل. ثم استخرجتم علة الحكم، وقِستم بها بعض الفروع. وهذا الذي أنكرناه.

ومنها قولهم: القياس فِعلنا. ولا يجوز التوصل إلى المصالح بفعلنا! الجواب: ان القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم. ولا بد في ذلك من أمارة يستدل بها على علة الأصل، ومن دليل يدلنا على وجوب إلحاق حكم الأصل بالفرع الذي وُجدتْ فيه علة الحكم. ولا بد من نظر في هذه الدلالة وفي الامارة. فان أرادوا بقولهم: «إن القياس فِعلنا»، إثباتنا حكم الأصل في الفرع، فذلك هو اعتقادنا. وليس هو الذي توصّلنا به إلى المصالح، بل إنما توصّلنا إلى هذا الاعتقاد بغيره. وإن أرادوا الدليل الدال على وجوب إلحاق الفرع بالأصل، أو الأمارة الدالة على صحة العلة، فذلك ليس بفعلنا. وإن أرادوا النظر في الدليل والأمارة، فلعمري إنه فِعلنا. وليس يمتنع أن نتوصل به إلى المصالح، إذا وقع في دليل. كما أن النصوص تؤدي إلى المصالح بشرط وقوع النظر فيها. وبالجملة فكل ظن، وكل علم مكتسب، فانما يتوصل إليه بالنظر. وهو فِعلنا.

ومنها قولهم: جلّي الأحكام الشرعية لا تعرف إلا بالنصوص. فلم يجز إثبات خفيها إلا بالنص أيضا. لأن ما عُلم جليّه بطريق، فخفيه لا يعلم إلا بذلك في الطريق. كالمدرَكات، لا يعلم جليها وخفيها إلا بالإدراك! الجواب: يقال لهم: ولم، إذا كانت المدركات كذلك، كانت غيرها مثلها؟ أليس، ما عدا الشرعيات، يعلم جليه بالإدراك والضرورة، ويعلم خفيه بالاستدلال دون الإدراك؟ وجلي الشرعيات تُعلَم بالنصوص الظاهرة، وخفيها تُعلَم بنص خفي. وكثير من الزعفران الواقع في الماء يعلم بالإدراك، وخفيه يعلم بخبر من شاهد وقوعه فيه! فان قالوا: أليس قد استند ذلك إلى المشاهدة؟ قيل: فكذلك أحكام الفروع تستند إلى الأحكام الثابتة بالنصوص. وأجاب قاضي القضاة عن الشبهة بما ذكرناه من «وقوع الزعفران في الماء»، وبأن «جميع الشرعيات تُعلَم

بالنص لكن بعضها تعلم بظاهر النص، وبعضها تعلم استدلالا بالنص». وما عُلم بالقياس هو من القسم الثاني. ولهم أن يقولوا: إن النص لا يتناول إلا حكم الأصل، وليس فيه ذكر لحكم الفرع. ولو كانت الفروع معلومة بالنصوص ـ لأنه لا بد منها ـ لكانت العقليات المكتسبة معلومة بالإدراك، لأنه لا بد منه في العلم بها.

ومنها قولهم: لو كانت للشرعيات علل، لكانت كالعلل العقلية في الاستحالة انفكاكها من أحكامها في كل حال. ألا ترى أن الحركة يستحيل وجودها، وليس الجسم متحركا؟ وفي ذلك ثبوت الأحكام الشرعية قبل الشرع! الجواب: انهم جمعوا بين العلل العقلية والشرعية من غير جامع. وأيضا فان عنوا بالحركة تحرُّك الجسم، فذلك إنما وجب كون الجسم معه متحركا. لأن كون الجسم إذا تحرّك هو معنى كونه متحركا. فالقول بأن «فيه حركة»، و «ليس هو متحرك» مناقضه. وإن عنوا بالحركة معنى يوجب كون الجسم متحركا، كما يقوله أصحابنا، فذلك ذات موجبة كون الجسم متحركا. ولا يجوز وقوف إيجابها على شرط. لأنها لو وُجدتْ من دون إيجاب لنا، انفصل وجودها من عدمها. وأما العلل الشرعية فانها إما أن تكون وجه المصلحة، وإما أن تكون أمارة يصحبها وجه المصلحة. فان كانت وجه المصلحة، فمعلوم أن وجه المصلحة يجوز أنْ يقتضي المصلحة بشرط يختص بعض الأزمان دون بعض. ألا ترى أن مصلحة الصبي في وقتِ الرفق، ومصلحته في وقتِ العنفُ. ولهذا اختلف شرائع الأنبياء، وصح نسخ العبادات. فلم يمتنع أن يكون الشرط، في كون العلل الشرعية موجبة للمصلحة، لا يحصل قبل الشريعة. فلا تثبت المصلحة قبل الشريعة. وإن كانت العلل الشرعية أمارات تصحب وجه المصلحة، وكان وجه المصلحة قد يقف على شرط يرجع إلى أحوال المكلّف ويختص ببعض الأزمان، كانت الأمارة التي تصحب وجه المصلحة تختص كونها أمارة أيضا ببعض الأزمان دون بعض. فان قيل: بماذا تعلمون تعلق الحكم بالعلة الشرعية؟ قيل بتعليق النبي عليه السلام الحكم عليها إما نصاً وإما تنبيها. كما نعلم تعلق

الحكم بالاسم بتعليق النبي عليه السلام الحكم عليه. وذلك غير حاصل قبل الشريعة. فلم يثبت قبل الشرع.

ومنها قولهم: العقل كالنص، في أنه يدل على حكم الحادثة. فكما لا يجوز أن يتعبدنا الله تعالى بالقياس المخالف لنص معيّن، فكذلك لا يجوز أن يتعبدنا بقياس يخالف حكم العقل. وكل حادثة، فلها حكم في العقل. فاذنْ لا يجوز أن يتعبد فيها بالقياس. الجواب: ان هذا منتقض بخبر الواحد. لأنه لا يجوز استعماله في خلاف نص القرآن. ويجوز أن ينتقل به عن حكم العقل. على أن ما ذكروه لا يمنع من التعبد بقياس مطابق لما في العقل على أن النص المعين لو تركناه بالقياس، كنّا قد ألغينا كلام الحكيم. لأنه اقتضى الحكم مطلقا. والعقل فانما اقتضى الحكم ما لم ينقلنا عن دليل شرعي. فمن أين لهم أن القياس ليس بدليل شرعي؟ وهل نوزعوا إلا في ذلك؟

ومنها قولهم: إن الحكيم لا يقتصر بالمكلف على أدون البيانَين، مع قدرته على أعلاهما. والقياس أدون بيانا من النص! الجواب: ان في هذا الكلام تسليم أن القياس بيان. فلا يمتنع أن تكون فيه مصلحة زائدة، وإن كان أدون بيانا من غيره. ولو وجب التعبد بأعلى البيانات، لوجب تعريفنا الأحكام ضرورة، أو الاقتصار بنا على النصوص الجلية المتواترة دون الآحاد. لأنها أعلى بيانا من الخفية.

ومنها قولهم: نظر القائس لا بد من أن يقع في منظور فيه. وليس إلا النص، أو الحكم. وليس يجوز أن يقع في النص، لأن النص لا يتناول الفرع. ولا يجوز وقوعه في الحكم، لأن الحكم هو فعل المكلّف. فكان ينبغي، لو لم يوجد فعل من المكلف، أن لا يصح منه الذي يحصل من القائس هو نظر في الأمارات الدالة على العلل. وقد تكون الأمارة كيفية في الحكم. نحو أن يحصل الحكم بحسب حصول صفة، وينتفي عند انتفائها في الأصل. أو يكون لصفة من الصفات تأثير في الاصول. فالنظر في ذلك يقتضي كون تلك الصفة علة. والنظر في حصولها في

الفرع يؤدي إلى إلحاقه بالأصل. وليس الحكم هو فِعلنا، بل كون الفعل واجبا وقبيحا. وذلك متصور متوهم، يمكن النظر في حصوله بحسب صفة من الصفات، وُجد الفعل أو لم يوجد.

ومنها قولهم: لو جاز أن يكون القياس صحيحا، لكان حجة مع النص. الجواب: ان ذلك دعوى. ومع ذلك فإن أرادوا أنه يكون حجة مع النص على حكم الأصل، فكذلك نقول: وإن أرادوا مع النص على خلاف حكمه في الفرع، فقد بيّنا القول في ذلك في الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول. على أنه لا يمتنع أن يكون حجة إذا انفرد. وإذا عارضه النص، كان النص أولى منه. كما أن خبر الواحد حجة إذا انفرد. وإذا اجتمع مع الخبر المتواتر ومع نص القرآن، كانا أولى. وإن أرادوا النص على مثل حكمه في الفرع، فانا نجوّز ذلك. لأنه إن كان النص خبرَ واحد. فهو أمارة. وكذلك القياس المطابق له. وإن كان النص خبرا متواترا، فالقياس حجة في الفرع، بمعنى أنه لو فقدنا النص المتواتر، لوجب الحكم لمكان القياس.

ومنها انه لو جاز التعبد بالقياس لجاز أن يتعبد به النبي عليه السلام ومن حضره، ولصح به النسخ! الجواب: ان كل ذلك مجوز في العقل.

ومنها لو جاز التعبد بتحريم شيء لِظنّنا شبهه بأصل محرّم، جاز أن نتعبد بتحريمه إذا ظننا شبهه بالأصل من غير أمارة، أو اعتقدنا شبهه تنحيتا، وإذا اشتهينا تحريمه، وإذا اخترنا ذلك، أو شككنا في كونه مشبها له. لأنه إذا جاز أن تكون مصلحتنا، أن نفعل بحسب شهوتنا وشكّنا واختيارنا! الجواب: ان العمل بالقياس مبني على ما تقرر في العقل من حُسن التصرف في الدنيا بحسب ظن النفع واندفاع الضرر، إذا كان الظن صادرا عن أمارة. كما تقرر حُسن ذلك في العقل. فقد تقرر فيه قبح تحمُّل المشاق لأجل الشهوات والهوى والاختيار، ولأجل ظن لا أمارة له. وتقرر في العقل أن الإقدام على الفعل مع الشك في مضرته لا يحسُن إلا بعد البحث. ومتى أقدم الإنسان من غير بحث، ذَمّه

العقلاء. وليس كذلك إذا ظن اندفاع مضرة لأجل أمارة صحيحة. وأما إذا شك في حصول وجه القبح في الشيء، كشكّه في كون الخبر كذباً، فانه يقبح منه. فقد عمِل في هذا الموضع على الشك. وإذا شك في الحدث بعد تيقّن الطهارة، فمالِكٌ عمِل على الشك؛ فأوجب الطهارة. وغيره من الفقهاء عمِل على الأصل. ولكل وجه في التعبد. فقد جاز العمل على الشك على بعض الوجوه.

ومنها قولهم: لو جاز التعبد بالقياس الشرعي، لكان على علته أمارة. ولا يجوز أن تكون عليها أمارة. فاذاً لا يجوز التعبد به. وإنما لم تكن على علته أمارة. لأن الأمارة إما أن تدل عليها العادات أو النصوص. وكلامنا في قياس ليست علته. ولا أمارتها منصوص عليها. فلم يجز أن يكون النص طريقا إلى أمارة القياس المستنبطة علتُه. ولما لم تكن الأحكام الشرعية ثابتة بالعادات، لم تكن عللها وأماراتها ثابتة بالعادات! يقال لهم: ولم لا يجوز أن يكون الطريق الى ذلك تنبيه الشرع وعاداته؟ لأن الشرع يدل تصريحه. وقد يدل تنبيهه. فاذا علِمنا أن الحكم يثبت في الأصل عند وصف، وينتفي عند انتفائه، غلب على ظنّنا أنه لأجله ثبت. وكذلك إذا كان الوصف مؤثرا في جنس ذلك ـ نحو البلوغ المؤثر في رفع الحجر في المال ـ كان أولى بأن يرفع الحجر في النكاح. ولا شبهة في حصول الظن عند هذه الأمارات.

باب

في أنه كان يجوز من جهة العقل أن يتعبد الله الأنبياء بالقياس والاجتهاد

اعلم أن اجتهاد النبي عليه السلام، إن أريد به الاستدلال بالنصوص على مراد الله عز وجل، فذلك جائز، لا شبهة فيه. وإن أريد به الاستدلال بالأمارات الشرعية، فالأمارات الشرعية ضربان: أخبار آحاد، وذلك لا يتأتى في النبي عليه السلام؛ والآخر الأمارات المستنبطة التي يجمع بها بين الفروع والاصول. وهذا هو الذي يشتبه الحال فيه، هل كان يجوز تعبد النبي عليه السلام؟ فالصحيح جوازه. لأنه كما يجوز في العقل أن تكون مصلحتنا أن نعمل باجتهادنا تارة

وبالنص أخرى، جاز مثله في النبي ﷺ. وليس يُحيل العقل ذلك في النبي ﷺ، ويصححه فينا، كما لا يصححه في زيد، ويمنع منه في عمرو. ولهذا جاز أن يجب علينا وعليه العمل على اجتهادنا في مضار الدنيا ومنافعها.

فان قيل: إن اجتهاد النبي ﷺ يختص بوجه قبُح. لأنه ينفّر عنه من وجهين: أحدهما أنه إذا علم أنه يثبت الأحكام باجتهاده، نفّر عنه. والثاني أنه إذا ثبت الحكم باجتهاده، كان للعالِم أن يخالفه؛ ووجب، إذا أفتى العامي، أن يخبره، وذلك أبلغ ما ينفّر عنه. الجواب: أنه لا تنفير في إثباته الحكم باجتهاده. لأن المجتهد ليس يجتهد من قبل نفسه. لكنه يعتقد أن الله عز وجل حَكم بذلك الحكم، وأنه استدل بتنبيه الله عز وجل إياه. فأي تنفير في الاستدلال على مراد الله عز وجل؟ وأما مخالفة العالِم والعامي له، فلا يجوز، كما لا يجوز مخالفتها الإجماع.

إن قيل: لو وجب على غيره الأخذ بقوله والقطع عليه، لوجب ذلك لكونه نبيّاً. وذلك يقتضي أن يقطع هو على قول نفسه، لعلمه أنه نبي. وقطْعه على قول نفسه يُخرجه عن أن يكون من جملة الاجتهاد المفضي إلى الظن. قيل: قد أجاب قاضي القضاة رحمه الله بأن كونه نبياً يكون دلالة لغيره على القطع، ولا يكون دلالة لنفسه. قال: «ولا يتنافى ذلك». وهذا لا يصح، لأن الدليل لا يجوز أن يدل مكلّفاً دون مكلّف، مع اشتراكهما في العلم بشرائطه. وليس يَعلم غيرُ النبي عليه السلام من شرائط الاستدلال، على أن النبي عليه السلام مصيب قطعاً، ما لا يعلم النبي! فكيف يكون كونه نبياً دلالة قاطعة لغيره، ولا يكون دلالة له؟ ونحن نقول في ذلك: إنه إذا كان الله عز وجل إنما كلف المجتهدَ الحُكمَ بأشبه الأمارتين ومكّنه من الوصول إلى ذلك بأن ينظر النظر الصحيح، فالنبي عليه السلام يَعلم من نفسه الوصول إلى ذلك لعلمه بأنه قد نظر النظر الصحيح، كما يعلم ذلك من غيره من المجتهدين. وغير النبي يعلم ذلك من حال النبي عليه السلام لعلمه بأنه معصوم من الخطأ في الأحكام، كما أنه معصوم فيما يؤديه. إذ خلاف

ذلك ينفّر عنه. ولا يجوز أن يرجع عن ذلك الحكم. لأن الرجوع عنه خطأ. فأما إذا قيل: « كل مجتهد مصيب ». فانه إذا كان غيره من المجتهدين يقطع على أنه مصيب، فالنبي بالقطع على ذلك من نفسه أولى. ولا يجوز لغيره أن يخالفه فيما أدّاه إليه اجتهاده، لأنه ينفّر عنه. وإن كان رجوعه إلى قول آخر ينفّر عنه، لم نجوّزه. وإن لم ينفّر، جوّزناه.

فان قيل: لو جوّزنا أن يجتهد، لوجب القطع على أن العلة التي استخرجها هي علة الحكم لوجوب حكمنا بها. ولا يقطع هو عليها، لأنه مجتهد. ومحال أن نقطع نحن على ذلك دونه، مع كوننا متبعين له. ومع أنّا إنما قطعنا على ذلك لكونه نبياً، وهو يعلم مع كونه نبياً، ما علِمناه! الجواب: أنه لا يَقطع هو، ولا نحن، على علة حكم الأصل. ونحن وهو نقطع على علة حكم الفرع، على ما سنذكره عند الكلام في أن « الحق في واحد ». وأجاب قاضي القضاة عن ذلك، رحمه الله، في « الشرح » بجوابين: أحدهما: « أنّا نحن نقطع على العلة التي استخرجها، لأنه يجب علينا اتباعه. ولا يقطع هو على ذلك، لأنه مجتهد ». وهذا لا يصح لما ذكرناه. والآخر: « أنه بعد تكاملِ اجتهاده، يعلم أنها علة الحكم. كما أنّا نظن صِدق المخبر إذا أخبر وحده. فاذا تواتر المخبرون، حصل لنا العلم بصدقه ».

فان قيل: أفتجوّزون أن يتعبد النبي عليه السلام باجتهاده في تأويل آية؟ قيل: يجوز ذلك. بل ذلك أولى مما تقدم، لأن الاستدلال على ذلك استدلال بدلالة، لا بأمارة.

باب
في هل كان يجوز أن يتعبد الله عز وجل من عاصر النبي ﷺ ممن حضره أو غاب عنه بالاجتهاد والقياس، أم لا؟

أما من غاب عنه عليه السلام، فحكى قاضي القضاة رحمه الله في « الشرح »

أن أكثر الذاهبين إلى الاجتهاد أجازوا ذلك؛ والأقلون منعوا منه. وحكي أن أبا علي رحمه الله قال في «كتاب الاجتهاد»: «لا أدري هل كان يجوز لمن غاب عن النبي ﷺ في عصره أن يجتهد أم لا؟» قال: «لأن خبر معاذ من أخبار الآحاد». والصحيح أن لهم أن يجتهدوا إذا ضاق زمان الحادثة عن استفتاء النبي ﷺ. إذ لا يمكنهم سوى ذلك. ولأنه لا فرق في العقول بينهم وبين من لا يعاصر النبي ﷺ. وذكر قاضي القضاة رحمه الله: أن خبر معاذ، وإن كان من أخبار الآحاد، فقد تلقّته الأمّة بالقبول. فهم بين محتجّ به ومتأول له. فصح التعلق به في أن للمجتهد أن يجتهد مع غيبته عن النبي ﷺ». فأما إذا أمكن المجتهد مراسلة النبي ﷺ، فالقول فيه كالقول في الحاضر إذا أمكنه سؤاله. وقد أجاز اجتهادَه قوم من القائسين، إلا أن يمنع من اجتهاده مانع. ومنع منه آخرون؛ منهم الشيخان أبو علي وأبو هاشم. وأجاز قوم لمن بحضرته أن يجتهد إذا أذن له النبي ﷺ في ذلك، وأجاز قاضي القضاة رحمه الله من جهة العقل ورود التعبد بالقياس لمن حضر النبي ﷺ، ولمن غاب عنه. قال لأنه لا يمتنع أن تكون المصلحة أن يعمل باجتهاده إذا لم يسأل النبي ﷺ ولا يمتنع إذا سأله أن يكون مصلحته أن ينص له على الحكم؛ ولا يمتنع أن تكون مصلحته أن يكله إلى اجتهاده. والأولى أن يقال: إنه لا يجوز لمن حضر النبي ﷺ أن يجتهد من جهة العقل، قبل سؤال النبي ﷺ. كما لا يجوز للسالك في برية مخوّفة أن يعمل على رأيه مع تمكنه من سؤال مَن يخبرِ الطريق أسدّ من خُبرته. وكما لا يجوز أن يجتهد من غير أن يطلب النصوص؛ ويفقدها. ويجوز، إن سأل النبي ﷺ، أن يكِله إلى اجتهاده، بأن يعلم الله تعالى أن مصلحته أن يعمل على اجتهاده.

باب

في أنه لا يجوز التعبد بالقياس في جميع الشرعيات، ويجوز التعبد في جميعها بالنصوص

أما جواز ذلك بالنصوص، لأنه ممكن أن ينص الله عز وجل على صفات المسائل في الجملة، فيدخل تفصيلها فيها؛ ويجوز أن يكون في ذلك مصلحة. نحو أن ينص الله تعالى على الربا في كل موزون؛ فيدخل في ذلك أنواع الموزونات. أما التعبد في جميعها بالقياس، فلا يصح. لأنه إما أن تقاس جميع الشرعيات، أو لا تقاس. فان لم تُقَس، انتقض كونها مقيسة. وإن قيستْ، فأما أن يقاس على غيرها، وإما أن يقاس بعضها على بعض: بأن يقاس الفرع على الأصل، ويقاس الأصل على فرعه. وفي ذلك تبيّنُ الشيء بنفسه. وإن قيستْ على غيرها، فذلك الغير إما شرعي وإما عقلي. وقياسها على أصولٍ غيرها شرعيةٍ لا يمكن. لأنّا قد فرضنا الكلام في أن يكون جميع الشرعيات مقيسة؛ ولم يبقَ منها شيء يقاس عليه. وإن قيستْ على أصول عقلية، باعتبارِ وجوهِ قُبحها وحُسنها، أو باعتبار أمارات عقلية مستندة إلى عادات، لم يصح، لأنّا لم نجد في العقل أصلاً لوجوب الصلاة، وأعداد ركعاتها، وشروطها، وأوقاتها. ولا نعلم أيضاً وجه وجوب ذلك في الصلاة من جهة العقل، فيقع القياس بها على غيرها. وأما الأمارات المستخرجة بالعادات، فليست دالة على وجوب شيء ولا على حظره. وإنما تدل على حدوث حادث كأمارة المطر، أو تدل على مقدار شيء كأمارة قيمة المتلَف. وليس وجوب الصلاة وأعداد ركعاتها من هذين؛ ولا تجد من جهة العادات أمارات على وجوب الصلاة وشروطها. ولو دلت أمارات العادات على ذلك، لما كان وجوب الصلاة شرعياً. بل كان معروفاً بالعادة. فصح أن التعبد بالقياس في جميع الشرعيات لا يجوز.

باب

في أنا متعبدون بالقياس

اعلم أن من الناس من قال: قد تعبّدنا الله تعالى في الحوادث الشرعية بالقياس. ومنهم من قال: لم يتعبد به. واختلف هؤلاء؛ فمنهم من قال: قد وردت الشريعة بالمنع منه؛ ومنهم من قال: إنما لم يثبته في الشريعة، لأنه ليس فيها ما يدل على التعبد به. واختلف من أثبت التعبد به؛ فقال قوم: العقل يدل على ذلك، والسمع. وقال آخرون: السمع فقط يدل عليه. والذي يبيّن أن العقل يدل على التعبد به أن مرادنا بقولنا: «إن العقل يدل على ذلك» هو أنّا إذا ظننا بأمارة شرعية علة حكم الأصل، ثم علمنا بالعقل أو بالحس ثبوتها في شيء آخر، فان العقل يوجب قياس ذلك الشيء على ذلك الأصل بتلك العلة. أما جواز قيام أمارة شرعية على علة حكم الأصل، فهو أنّا إذا علِمنا أن قبح شرب الخمر يحصل عند شدتها، وينتفي عند انتفاء شدتها، كان ذلك أمارة تقتضي الظن لكون شدتها علة تحريمها. ومعلوم أن الشدة معلوم ثبوتها في النبيذ. وإنما قلنا: «إن العقل يوجب قياس النبيذ على الخمر»، لأن العقل يقتضي قبح ما ظننا فيه أمارة المضرة. وأمارة التحريم هي أمارة المضرة. ألا ترى أن العقل يقتضي قبح الجلوس تحت حائط مائل، لعلِمنا بثبوت أمارة المضرة؟ فان قيل: كيف يجوز القطع على قبح ما وجدَت فيه أمارة التحريم والمضرة، مع أن الأمارة قد تخطىء وقد تصيب؟ قيل: كما يجوز مثله في أمارة المضار الحاصلة في القيام تحت حائط مائل.

فان قالوا: العقل إذا انفرد يقتضي إباحة شرب النبيذ؛ فلم يجز الانصراف عنه لأمارة! قيل لهم: مِثله في الجلوس تحت الحائط، لأن العقل يقتضي إباحة الجلوس في الأصل، فيجب أن لا ننتقل عن هذه الإباحة لأمارة يجوز أن تخطيء وتصيب.

فان قالوا: إنما حسُن الجلوس بشرط أن لا يكون فيه أمارة المضرة! قيل:

وإنما حسن بالعقل شرب النبيذ بشرط أن لا يكون فيه أمارة التحريم والمضرة؛ ولا فرق بينهما.

ويدل عليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم، لأنهم قالوا، في مسائل اختُلف فيها، بالقياس من غير نكير ظهر من بعضهم. وما قالوه من غير نكير فهو حق. فمن ذلك قول الرجل لزوجته: «أنت عليّ حرام». قال أبو بكر وعمر عليهما السلام «هو يمين». وقال علي وزيد عليهما السلام: «هو طلاقُ ثلاث». وقال ابن مسعود عليه السلام: «هو طلقة واحدة». وقال ابن عباس عليه السلام: «هو ظهار». وقال بعضهم: «هو إيلاء» واختلافهم في ذلك ظاهر. وإنما قلنا: «إنهم قالوا ذلك قياساً»، لأنهم إما أن يكونوا قالوا ذلك عن طريق، أو لا عَن طريق. ولو كانوا قالوا ذلك «لا عَن طريق»، لكانوا قد اتفقوا على الخطأ. لأن من أعظم الخطأ أن يقال في دين الله عز وجل لا عن طريق. فان قالوا ذلك «عن طريق»، فأما أن يكون نصاً جلياً، أو غير جلي، أو قياساً، أو استنباطاً. ولو كان في ذلك نص، لاحتج به بعضهم ليقيم عذر نفسه وليردّ غيره عن خطئه. هذه عادة من قال قولاً خالفه فيه من يقصد مباحثته، وطُلب الحق منه. ولأنهم كانوا يعظمون مخالفة نصوص النبي ﷺ، جليها وخفيها. فلو كان عن النبي ﷺ في ذلك نص مخالف لبعض هذه الأقاويل، لكانت كراهتهم لمخالفته تدعو إلى إظهاره، سيّما إن كان جلياً. وأيضاً محال من جهة العادات في عدد كثير يهتمون بنقل كلامِ مَن يعظّمونه ـ حتى ينقلوا ما لا يتعلق به حكم شرعي ـ أن يُهملوا إظهار ما اشتدت الحاجة إليه مما يتعلق به حكم شرعي، ووقع في الاختلاف. ويفارق ذلك تركُ نقلِ ما أجمعوا لأجله. لأن الإجماع حجة، وقد أغنى عن الخبر. وليس كذلك إذا وقع الاختلاف. ولو أظهروا النص، لاحتجوا به. ولكان خوضهم فيه يمنع من أن ينكتم ولا ينقل. ولو نقل، لعرفه الفقهاء مع فحصهم عن السنن. ولسنا نجد في الشريعة نصاً في ذلك. فان قول الله عز وجل: ﴿يآيها النبي لم تحرّم ما أحل الله لك...﴾[1] إنما هو منع من

(١) سورة التَّحريم آية ١.

التحريم. وليس فيه ما حُكمه؟

فان قالوا: ولو كانوا قاسوا هذه المسألة على غيرها، لصرّحوا بالعلة! قيل: لا يجب ذلك. بل يكفي التنبيه على العلة. وقد نبّه كل منهم على القياس والعلة. لأن من قال: «إنه طلاقُ ثلاث»، جعل مطلق التحريم يقتضي غاية التحريم؛ ثم ألزمه هذا الحكم، قياساً على طلاق الثلاث من حيث كان كل واحد منها يفيد غاية التحريم. ومَن جعله «طلقة واحدة»، اعتبر أقل ما يثبت معه التحريم؛ وقاسه على الطلقة الواحدة بعلة أن كل واحد منها يتناول أقل التحريم. ومن جعله «إيلاء»، اعتبر أن الزوج قد منع نفسه بهذا القول عن وطئها. ومن جعله «ظهاراً»، أجراه مجرى الظهار مِن قِبل أنه يفيد التحريم بلفظ ليس بلفظ طلاق ولا إيلاء.

وإذا كان هذا الذي ذكرناه ممكناً، ولم يمكن ذكر نص، ولا أنهم قالوا بغير طريق، وجب القطع على أنهم أرادوا ما ذكرناه، أو ما يجري مجراه من التشبيه.

وأيضاً فان الناس قد يقتصرون على الفتوى في كلامهم. ويَعلم السامعُ الوجهَ الدال على الفتوى من نفس الفتوى. ألا ترى أن الناس قد يشيرون في الحرب بآراء، ويُجْرون الشيء مجرى غيره، ولا يصرّحون بذكر الشبه فيعلم وجه التشبيه. بيان ذلك أن رئيس الجيش لو أمر مرة بضربْ رقاب مَن يتحسس عليه لعدوّه، قصداً منه إلى زجر من يتحسس عليه؛ ثم أحسن مرة إلى من يتحسس عليه، استمالة منه لهم ليدلّوه على عورة عدوه؛ ثم ظهر مرة ثالثة على آخرين ينقلون أخباره على عدوه. فقال بعضهم: «اقتلْهم كالذين قتلهم»؛ وقال آخرون: «أحسنْ إليهم كالذين أحسنتَ إليهم». لعُلم أن هؤلاء لحظوا استمالتهم ليدلوه على عورة عدوه؛ وأولئك قصدوا زجر غيرهم عن التحسس عليه. فكذلك ما ذكرنا عن السلف رضي الله عنهم.

فان قيل: هلا وجب أن يصرحوا، ولا يقتصروا فيها على التنبيه، كما وجب

أن ينقلوا النص؟ قيل: قد ثبت أن العادة والديانة قد أوجبتها نقل النص؛ وأن العادة في التعليل والتشبيه أن يصرّح بها تارة، وينبّه عليها أخرى.

فان قيل: هلا صرّحوا بذلك ليقيموا عذرهم ويمكّنوا غيرهم من الاحتجاج به؟ قيل: قد بلغوا هذه الغرض بالتنبيه. ولهذا قد ينبّه الفقهاء من كلامهم على تلخيص العلة والقياس. وإنما قلنا: «إنه لم يكن منهم نكير»، لأنه لو كان منهم نكير، لظهر. ولا منع، مع ظهوره، أن ينكتم. وإنما قلنا: «إنهم إذا لم ينكروه، لم يكن باطلاً»، لأنه لو كان باطلاً، لكان إنكاره واجباً. وكانوا قد اتفقوا على ترك الواجب. وليس لأحد أن يقول: إنما لم ينكروه لأنه كان صغيراً. لأنه ليس في معاصي غير الأنبياء ما يقطع على أنه صغير. ولأن الصغير يجب إنكاره كالكبير.

ومما اختلفوا فيه وشبهوه بغيره: مسألة الجد. وقول ابن عباس: «أما يتقي اللهَ زيدُ بن ثابت؟ يجعل ابنَ الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً». ولم يذهب إلى تسمية الجد أباً. لأن ابن عباس لا يذهب عليه، مع تقدّمه في اللغة، أن الجد لا يسمى أباً حقيقةً. ألا ترى أنه ينفي عنه الاسم؟ فيقال: ليس هو بأبي الميت، ولكنه جده. وإنما أراد أنه بمنزلة الأب، كما أن ابن الابن بمنزلة الابن لما كان يدلي إلى الميت، من جهة الأولاد، بواسطة؛ وأنه لا فرق في الولادة والقرب بها بين العلو السفل هذا يدل عليه كلامه. لأنه إذا لم يرد أنه أب في الحقيقة، فلا بد مما ذكرناه. وعن علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما أنهما شبهاه بغصني شجرة، وبجدولَي نهر، ليعرّفا قربهما من الميت؛ ثم شرّكا بينهما في الميراث.

فان قيل: ومن أين صحة هذا التشبيه عنهم؟ قيل: مَن نقل فتاويهم، نقل هذا التشبيه. فاذا كان أحدهما معلوماً، كان الآخر مثله، ويبيّن ذلك أن المتقدمين من المخالفين كانوا بين متناول لهذه التشبيهات وبين محطّ لها. فلم يكن فيهم من يجحدها. وإنما تجاسر على جحدها بعض أهل هذا العصر. ولو علموا أن الإقرار بفتاويهم يضرهم لجحدوها. على أنهم لو لم يشبّهوا بما ذكرناه، لكانوا

قد قالوا غير ذلك من الاحتجاج، إما نصٍ أو غيره، مجملاً أو مفصلاً. ولا يجوز، مع اهتمام النقلة بأحوالهم على كثرتهم، أن يتركوا نقل ما كان بينهم، ويطبقوا على نقل ما لم يجز له ذكر فيهم. وليس لأحد أن يقول: إن تشبيههم الجد والأخ بغصنَي شجرة وبجدولَي نهر تشبيه عقلي يعرفون به قربهما من الميت؛ ثم يورّثونهما أو أحدهما، لما تقرّر في الشرع من أن «المشتركَين في القرب يرثان»، وأن «أقربهما أحق بالميراث». وذلك أنه قد يرث الأبعد مع الأقرب. فان ابن الابن إلى أربع منازل هو أولى بالمال من بنت البنت؛ وابن ابن العم أولى من بنت العم؛ وهو أبعد منهما. وأيضاً فانهم لم يورثوهما على سواء، بل بعضهم قاسم بالجد، ما كانت المقاسمة خيراً له، من الثلث ـ وشبهه في ذلك بالامّ ـ لما كان لهأولاد، ولم ينقصه من الثلث مع ما لَه من الأولادوالتعصيب. وبعضهم قاسم به، ما كانت المقاسمة خيراً له، من السدس، فلم ينقصه من السدس، تشبيهاً بالجدة: أمّ الأم، من حيث اشتركا في الأولاد بواسطة.

إن قيل: إنما اعتبر بالسدس، لأن رجلاً روى: أن النبي ﷺ جعل للجد السدس. فقال له عمر: مع من؟ قال الرجل: لا أدري. والجواب: أن قوله «لا أدري» دليل على أنه جعل له السدس في حال دون حال: وأنه نسي الرجل تلك الحالة. فلا يمكن أن يقال: له السدس في كل حال. فلهذا لم ينقصوه منه. وعلى أنه لو كان ذلك عاماً في جميع الحالات، لتعلقوا به، وتعلق به بعضهم. وكانوا لا يعطونه إلا السدس، إذ النبي ﷺ قد أعطاه السدس في كل حال. وليس لأحد أن يقول: إنهم قالوا في هذه المسائل بالصلح. لأن مسألة الحرام لا يجوز فيها الصلح. ولأن كل منهم أفتى المستفتي، وحكم بما يقوله، ولم يردّه إلى الصلح. وليس لأحد أن يقول: إنهم قالوا فيها بأقل ما قيل، لأنه لم يتقدّم اختلافَهم أقوال، فقالوا هم بأقلها؛ ولا اتفقوا على قول، فيقال إنه أقل ما قيل: بل قالوا بأقاويل متباينة، بعضها أقل من بعض. ومما قاله السلف اعتباراً أن عمر رضي الله عنه لم يعط الإخوة للأب والأم شيئاً في المسألة الحمارية؛ فقالوا: «هب أن أبانا كان حماراً»؛ فورّثهم. وهذا اعتبار. لأنهم قالوا: «إذا

أعطيتَ الإخوة للأم. ونحن قد شاركناهم في ولادة الأم وزدنا عليهم بالأب. فان لم ينفعنا ذلك، لم يجز أن يضرّنا». وليس يجوز أن يكون أعطاهم لدخولهم تحت الظاهر. وهو قوله: ﴿...فان كانوا أكثرَ مِن ذلك، فهم شركاء في الثُلث...﴾[1] لأن الخطاب انصرف إلى الاخوة للأم فقط. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿... فلكل واحد منهما السدس فانْ كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء الثُلث...﴾[2]؟

دليل آخر: ظاهر عن الصحابة رضي الله عنهم أنهم قالوا بالرأي. وذلك لا يمكن دفعه كقول أبي بكر رضي الله عنه: «أقول فيها برأيي». وقول عمر: «أقضي برأيي فيه». وقال: «هذا ما رأى عمر». وقال علي عليه السلام في أم الولد: «كان رأيي ورأي عمر أن لا يُبَعن. ثم رأيت ببيعهن». وقال ابن مسعود في قصة بروع بنت واشق؛ «أقول فيها برأيي». وقولنا: «رأي» عبارة عن اعتقاد أو ظن. فانْ تُوصِّلَ إليهما باعتبار واستنباط إما بدلالة عقلية، أو أمارة، فلا شبهة في وقوع اسم الرأي عليهما. فانه يقال: «فلان رأيه العدل»، و «فلان من رأيه القدر». وإن توصّل إليهما بنص جلي أو خفي، فوقوع اسم الرأي عليهما مشتبه. والأقرب أنه يجوز أن يقع عليهما، لأنه لا يمتنع أحد من أن يقول: «إن تحريم الميتة يراه المسلمون، وهو رأيهم»؛ ويمتنع أن يقول: «هو من رأيهم»، لأنه يوهم أنهم حرّموها برأيهم. فأما قول القائل: «قلت هذا برأيي»، فلا يعقل منه أنه قاله بنص، لا جلي ولا خفي. وإنما يفهم منه أنه قاله استنباطاً واستخراجاً بما يراه من الأمارات والأدلة التي ليست بنص جلي ولا خفي. ولهذا لا يقال: إن المسلمين حرّموا الميتة برأيهم. ولا يقال: إن أبا حنيفة أثبت الربا في الستة الأجناس برأيه؛ ويقال: إنه أثبت الربا فيما عداها برأيه. ولا يقال في الجيش إذا أطاعوا الإمام في رأي: «إنهم فاعلون ذلك بآرائهم». ولذلك لا توصف آراؤهم بالسداد، إذا كان رأي الإمام سديداً واتبعوه فيه من غير فحص. ويقال

(١) سورة النساء آية ١٢. (٢) سورة النساء آية ١٢.

للإنسان: «أقُلتَ هذا برأيك أم بكتاب الله؟» فيجعَل أحدهما في مقابلة الآخر.

ومخالفونا يذمّون القول بالرأي؛ ويذمّون أصحاب الرأي. وهم القائلون بآرائهم. وليس يجوز أن يذموا القائلين بالنصوص. فاذا ثبت ذلك، ولم تكن على الأحكام الشرعية أدلة عقلية، علِمنا أن قول من قال من السلف: «أقول فيها برأيي»، إنما أراد به الأمارات المظنونة. وأما قول عمر رضي الله عنه في رسالته المشهورة إلى أبي موسى: «قِس الامور»، فهو صريح في القياس.

إن قيل: قد روي عنهم ذم الرأي. كقول أبي بكر رضي الله عنه: «أيّ أرض تُقلّني، أو سماء تُظلّني إذا قلتُ في كتاب الله برأيي». وقول عمر رضي الله عنه: «أجرأكم على الجد أجرأكم على النار». وقوله: «أعْيَتْهم الأحاديثُ أن يحفظوها، فقالوا بالرأي». وقول علي عليه السلام: «من أراد أن يقتحم جراثيم جهنم، فليقل في الجد برأيه». وقوله: «لو كان الدِين بالرأي، لكان مسح باطن الخف أولى من ظاهره». وقول ابن مسعود: «يذهب قرّاؤكم وصلحاؤكم، ويتخذ الناس رؤساء جهالاً، يقيسون الامور بآرائهم». الجواب: إنه إذا كان الذين ذموا الرأي هم الذين قالوا به، وجب صرْف ذَمهم إلى الرأي مع وجود النص أو مع ترك الطلب للنص. كما يجب مثله لو حكي الرأي وذمه عن رسول الله ﷺ. على أن قول أبي بكر رضي الله عنه: «أيّ أرض تقلّني إذا قلتُ في كتاب الله برأيي». إنما عنى به تفسير القرآن. ولعمري إنه إنما ينبغي أن يفسَّر على عرف اللغة وبما سُمع من النبي ﷺ. وقول عمر: «أجرأكم على الجد أجرأكم على النار»، إنما هو ذم الجرأة وترك التثبت؛ وليس بذم للرأي. وقوله: «أعْيتْهم الأحاديث أن يحفظوها»، إنما هو ذم لمن عدل إلى الرأي، ولم يطلب الأحاديث، ولم يحفظ ما وجد منها. وقول علي عليه السلام: «من أراد أن يقتحم جراثيم جهنم، فليقل في الجد برأيه»، معناه الرأي الذي لا يستند إلى الكتاب والسنة، والقول بما سنح من غير استقصاء النظر في الأمارات الصحيحة. وقول ابن مسعود: «يذهب قراؤكم وصلحاؤكم، ويتخذ الناس علماء جهالاً

يقيسون الامور بآرائهم»، فانما ذم بذلك الرأي قبل طلب السنن والنظر فيها. وقول علي عليه السلام: «لو كان الدِين بالرأي، لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره»، معناه: لو كان الدِين جمعه بالرأي. فكأنه أراد أن يبيّن أن ليس جميع ما أتت به السنن على ما يقتضيه رأي الإنسان. وبيّن ذلك بمسح الخف.

دليل آخر: رُوي أن النبي ﷺ قال لمعاذ حين أنفذه إلى اليمن: بم تحكم؟ قال بكتاب الله. قال: فان لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله ﷺ. قال: فان لم تجد: قال: أجتهد رأيي. وعنه أنه قال لمعاذ وأبي موسى، وقد أنفذهما إلى اليمن: بم تقضيان؟ قالا: إن لم نجد الحكم في السنة، قِسنا الأمر بالأمر؛ فما كان أقرب إلى الحق، عملِنا به. وقال ﷺ لابن مسعود رضي الله عنه: «اقضِ بالكتاب والسنة إذا وجدتَها. فان لم تجد الحكم فيهما، اجتهدْ رأيك». وقوله ﷺ لعمر، وقد سأله عن قُبلة الصائم؛ «أرأيت: لو تمضمضتَ بماء ثم مججتَه». وقال للخثعمية، وقد سألتْه الحج عن أبيها: «أرأيت: لو كان على أبيكِ دَين، أكنتِ تقضينه؟» قالت: «نعم». قال: «فدَين الله أحق أن يقضى». وخبر معاذ، وإن قيل إنه مرسَل، رواه جماعة من أهل حمص مذكورون عن معاذ؛ وقد تلقى بالقبول. لأن الناس فيه فريقان: أحدهما يحتج به، والآخر يتأوله. ووجه الاستدلال به: أن النبي ﷺ صوّبه في قوله «أجتهدُ رأيي»، عند الانتقال من الكتاب والسنة. فعلِمنا أن قوله: «أجتهدُ رأيي» لم ينصرف إلى الحكم بالكتاب والسنة.

فان قيل: إنما عنى معاذ أن يجتهد رأيه في الاستدلال بخفي النصوص من الكتاب والسنة! قيل: قول النبي ﷺ «فان لم تجد» مطلق في نفي وجدان نص جلي وخفي في الكتاب والسنة. على أن من استدل بالنصوص الخفية، لا يقال إنه قد اجتهد رأيه. فان قيل: إنما أراد «أجتهد رأيي في طلب الحكم في الكتابِ والسنة»! قيل: الطالب، لا يقال إنه اجتهدَ رأيه. وإنما يقال: اجتهدَ في الطلب. وأيضاً فان معاذ لما قال: «أحكمُ بكتاب الله»، وقال له ﷺ:

« فـان لم تجد »؟، انصرف إلى نفـي الوجـدان الذي يجوز معـه الانتقـال مـن الكتاب. وكذلك قوله في السنة: « فان لم تجد؟ »، يريد نفي الوجدان المسوّغ للانتقال من السنة. وذلك لا يكـون إلا وقـد استـوفـى الطلـب. فـان قيـل: أفتقطعون على ثبوت خبر معاذ؟ قيل: لا. وما استدل به على صحته من احتجاج بعض الأمّة به، وتأوّل بعضها له، لا يدل على أنه متفَق على صحته. لأنه لا يمتنع أن تكون الأمّة إنما لم ترده لأنها لم تعلم بطلانه. ولما أمكن المخالف تأويله، ولم يعلم بطلان تأويلـه، لم يـردّه. كـأخبـار الفقـه. إن قيـل: أفصحيح الاحتجاج بهذه الأخبار، وإن كانت من أخبار الآحاد؟ قيل: يصح ذلك، لأنِ استعمال القياس من الأعمال. فجاز أن يقبل فيه أخبار الآحاد، ويقطع على وجوبه علينا لأجل الدليل الدال على وجوب قبول أخبار الآحاد. كما يقطع بذلك على وجوب ما تضمنته أخبار الآحاد من فروع الشريعة. ولا فرق بين أن نظن أن النبي ﷺ أمر بـالنيـة في الطهـارة، وبين أن نظـن أنـه أمـر بـاستعمال ما يفضي إلى وجوب النية في أنه يجب. ألا ترى أنه لا فرق بين « أن يخبرنا مخبر بوجود سبُع في الطريق في لزوم تجنُّبه، إذا ظننا صِدقه » وبين « أن يأمرنا مَن ظاهره السداد والنصح سؤالَ رجل عن الطريق، ويقول لنا: إنه خبير بالطريق في أنه يلزمنا سؤاله إذا خفنا الطريق، وإذا أخبرنا بشيء وظننا صدقه عملنا بحسبه »؟

وأمـا وجـه الاستـدلال بقـول النبي ﷺ لعمـر: « أرأيـت لـو تمضمضـتَ بماء »، فهو أنه شبّه قُبلة الصائم من غير إيلاج بمضمضة من غير ازدراد؛ وأجرى حُكمَ أحدهما على الآخر. وهو نفي إفساد الصوم. وهذا قياس. وقوله: « أرأيت لو تمضمضت » يدل على أنه كان تمهّد أمر القياس. وأنه قد دل عليه الدليل. وكذلك قوله عليه السلام للخثعمية: « أرأيت لو كان على أبيكِ دَين »، وتشبيهه حَجّها عنه بذلك، يدل على تمهّد القياس في الشريعة.

دليل آخر: قال الله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾[1]. والاعتبار هو

---

(١) سورة الحَشْر آية ٢.

اعتبار الشيء بغيره، وإجراء حكمه عليه. قال ابن عباس رضي الله عنه في الأسنان: «اعتبر حكمها بالأصابع» في أن ديتها متساوية. وقال: «اعتبر هذا بهذا». وقولهم: «إن في هذا عبرة»، معناه أن فيه ما يقتضي حمل غيره عليه. نحو أن يعاجَل مَن ظلم بالهلاك، فيقال: «في هذا عبرة»، أي فيه ما يقتضي حَمْل غيره عليه. وليس الاعتبار هو الانزجار والاتعاظ. لأن الاتعاظ والانزجار غاية الاعتبار. فعلمنا تباينهما.

إن قيل: لو كان «الاعتبار» ما ذكرتم، لوُصف قائس الفروع على الاصول بأنه «معتبر»، وإنْ أقدم على المعاصي ولم يعمل لآخرته! قيل: لا يوصف بهذا، لأن إطلاق ذلك يفيد أنه معتبر بجميع ما ينبغي أن يعتبر به. لأنه يخرج مخرج المدح. لكنه يقال: إنه يعتبر الفروع بالاصول.

إن قيل: لو كان المراد بالآية ما ذكرتم، لحسُن التصريح به. ومعلوم أنه لا يحسن أن نقول: «يُخرجون بيوتَهم بأيديهم وأيدي المؤمنين...، فقيسوا الارز على البُر!» قيل: إنما لم يحسن ذلك لأنه اقتصار على ما لا تعلق له بالكلام، وعدول عما يتعلق به. ويفارق ذلك أن يأتي بكلام يشتمل على ما يتعلق بالكلام المتقدم وعلى ما لا يتعلق به. ألا ترى أن النبي عليه السلام لو سئل عمن بلع حصاة في شهر رمضان، لم يحسن أن يقول: «من جامع في رمضان، فعليه الكفارة»، إذا لم يكن في ذلك تنبيه على حُكم من بلع حصاة، ويحسن أن يقول: من أفطر فعليه الكفارة. ولو كان ذلك دخل فيه لزوم الكفارة لمن بلع حصاة.

ولمعترض أن يقول: إن قوله سبحانه ﴿فاعتبروا﴾[1]... ليس بعموم؛ فلم يُفِد جميع ضروب الاعتبار في كل شيء؛ كما أن قول القائل: «اقتلوا...» لا يفيد جميع ضروب القتل، ولا قتل كل إنسان! واعترضت الدلالة أيضاً بأن للمخالف أن يقول: إنا اعتبرنا بالاصول التي وردت فيها النصوص. فكما لا

(١) سورة الحشْر آية ٢.

أثبت في الاصول التي لا ينفرع على غيرها الحكم إلا بالنص أو البقاء على حكم العقل، كذا لا اثبت في غيرها حكماً إلا بالنص أو بالبقاء على حكم العقل! دليل آخر: وهو قوله تعالى: ﴿يآيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فان تنازعتم في شيء فَرُدّوه إلى الله والرسول...﴾ (١) فظاهر الرد يفيد القياس. ولأنه لو أراد بالرد إلى الله الاستدلالَ بظاهر كتاب الله تعالى، لكان الكلام متكرراً. لأن ذلك مستفاد من قول الله تعالى: ﴿وأطيعوا الله...﴾ (٢)، إذا ذلك أمر بامتثال خطاب الله سبحانه كله. والجواب: أن الرد إلى الله يفيد الرجوع إلى ظاهر كتاب الله، جليه وخفيه. لأنه يقال لمن يستدل به ويعمل بما فيه: إنه يَردّ أمَره إلى الله. والغرض بالآية أمر بطاعة الله سبحانه فيما نعلم أنه أمَرَنا به، وأمَرَنا بما لا نعلم أنه أمَرَنا به مما اختلفنا فيه أن نردّه إلى كتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ، بأن نفحص عنه فيهما. حتى إذا علمنا أنه مما أمرنا الله تعالى به، دخل ذلك فيما قد أوجبه علينا في أول الآية من طاعته وطاعة رسوله. فلا تكرار في ذلك. ويحتمل أن يكون الله تعالى عَنى بالخطاب: المعاصرين للنبي ﷺ. لأن خطاب المواجهة هذا ظاهره. فقال لهم: أطيعوا الله فيما أمركم به، وأطيعوا الرسول؛ فان تنازعتم في شيء لم يظهر فيه من الله ورسوله أمرٌ، فرُدّوه إلى الله والرسول، بأن تسألوا عنه الرسول.

فان قيل: هذا قصر للخطاب على المعاصرين للنبي عليه السلام دون غيرهم؛ وذلك تخصيص بغير دلالة! قيل: ظاهر المواجهة يقتضي الحاضرين. وأيضاً فانّا إن تركنا الظاهر من هذا الوجه، فنحن متمسكون به، من حيث جعلناه عاماً في أهل الاجتهاد وغيرهم. وأنتم تخصون بالرد أهل الاجتهاد، فكل منّا تأول الظاهر. وأنتم المستدلون.

دليل آخر: قوله تعالى: ﴿... لو رَدّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلِمه الذين يَستنبطونه منهم...﴾ (٣) والاستنباط هو القياس. وكذلك الرد!

---

(١) سورة النساء آية ٥٩ . (٢) سورة النساء آية ٥٩ . (٣) سورة النساء آية ٨٣ .

ولقائل أن يقول: إن الرد إلى أولي الأمر يكون بالاستفتاء والاستشارة. والاستنباط هو إخراج الشيء من كونه باطناً إلى أن يظهر. وقد يكون ذلك بالقياس. وقد يكون بغيره. لأنه يقال لمن استدل على الشيء بخفي النصوص: «قد استنبط هذا الحكم من هذه النصوص». على أن هذا وارد في الأمن والخوف. قال الله تعالى: ﴿وإذا جاءكم أمرٌ من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردّوه إلى الرسول...﴾[1] الآية.

دليل: قول الله عز وجل: ﴿... إن أنتم إلا بشر مثلنا...﴾[2] ولم ينكر عليهم هذا التشبّه! ولقائل أن يقول: إن الكلام خرج مخرج النكير عليهم، لأنهم أوجبوا، إذا كانوا بشراً مثلهم، أن لا يصدوهم عما كان يعبد آباؤهم. وقد ردّوا عليهم بما حكاه الله عز وجل من قوله: ﴿... إن نحن إلا بشر مثلكم ولكنّ الله يَمُنّ على من يشاء من عباده...﴾[3] وعلى أن هذا تشبيه في غير حكم شرعي، فهو بخلاف ما نحن فيه.

وكذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال لمن ذكر أنه ولد له ابن أسود: «ألك إبل»؟ فقال: «نعم». فقال: «أفيها جمل أورق؟» قال: «نعم». قال: «وأنّي ذلك؟» قال الرجل: «لعل عرقاً نزع». قال النبي ﷺ: «ولعل عرقاً نزع». وذلك أن هذا تنبيه على أمارة عقلية في حكم عقلي.

دليل: عقلت الأمّة من قول الله سبحانه: ﴿فلا تقل لهما أفّ...﴾[4] المنع من ضربهما. ولم تعقل ذلك إلا قياساً! ولقائل أن يقول: إن الأمّة عقلت ذلك لفظاً كما أن قول القائل: «ما لفلان عندي حبّة». يفيد في عرف اللغة أنه ما له عنده قليل ولا كثير، لا حبّة ولا أقل منها. وله أن يقول: إن المنع من ضربهما عُلم قياساً على المنع من التأفيف بعلّة أنه أذى. وكون «الأذى» علة في ذلك معلوم، غير مظنون.

---

(١) سورة النساء آية ٨٣.
(٢) سورة ابراهيم آية ١٠.
(٣) سورة ابراهيم آية ١١.
(٤) سورة الإسراء آية ٢٣.

دليل: أجمعت الأمّة على قياس الزناة على ماعز في الرجم! ولقائل أن يقول: بل عقلت الأمّة أن حكم الزناة حكم ماعز من قصد النبي ﷺ ضرورة. أو أنها عقلت ذلك من قوله ﷺ: «حكمي في الواحد حكمي في الجماعة». على أن كون الزنا بشرط الإحصان علةً في الرجم معلوم، غير مظنون.

دليل: قد تعبّدنا الله عز وجل بالاستدلال بالأمارات على جهة القِبلة، إذا اشتبه علينا أمرها، وأن نصليَ إلى الجهة التي ظننا أن القبلة فيها. وهذا تعبّد بالاستدْلال بالأمارات وبالعمل بحسبها! الجواب: ان من المخالفين من لا يجوّز الاجتهاد في القِبلة، ويوجب على من اشتبهت عليه القبلةُ الصلاةَ إلى جميع الجهات؛ فلا يُسلّم هذا الموضع. ومنهم من يوجب الاجتهاد في القبلة؛ وله أن يقول: «إن الأمارات الدالة على القبلة أمارات عقلية، لا سمعية. ولست أمنع من كوننا متعبدين بما ذكرتم في القبلة. ولكني أمنع من كوننا متعبدين في الحوادث الشرعية بالاستدلال بالأمارات المظنونة الشرعية، وبالعمل بحسبها. وليس يلزم إذا تُعُبّدنا بالأمارات في موضع، أن نكون متعبدين بها في موضع آخر إلا لجامع يجمع بين الموضعين». فان قالوا: إذا جاز التعبد بالأمارات المظنونة في موضع، جاز التعبد بها في موضع آخر. إذا ما سوّغ أحدهما، سوّغ الآخر، وإن منع من أحدهما مانع، فهو مانع من الآخر! قيل: هذا يدل على جواز التعبد بالأمارات في الحوادث الشرعية. وليس ذلك مسألتنا. فان قالوا: إنا تُعُبّدنا بذلك في القبلة؛ لأنه لما لم نعاينها، لم يبق إلا التعبد فيها بالأمارات. وكذلك مع فقْد النص على الحوادث لا يبقى إلا التعبد بالأمارات! قيل: لم زعمتم ذلك؟ وما أنكرتم أنه يبقى من التعبد في الموضعين وجوه أُخَر. منها ان نتعبد فيها بحكم العقل. فيبقى في الحوادث الشرعية على مقتضى العقل. ولا يلزم، عند اشتباه القبلة، الصلاة إلى جهة من الجهات. ويمكن أن نتعبد بالصلاة إلى جميع الجهات، أو إلى أي جهة اخترنا. فان قالوا: إنما تعبدنا بالاجتهاد في القبلة والعمل بحسبه لفقْد العلم بها. فيجب، إذا فقدنا العلم بحكم الحادثة، أن نكون متعبدين بالاستدلال عليه بالأمارات والعمل بحسبها! قيل لهم: إن مخالفكم

لا يسلّم أنّا قد فقدنا طريقا إلى العلم بحكم الحادثة. لأنه يجعل الطريق إلى ذلك العقل. فان قالوا: إنما تعبّدنا بالأمارات في القبلة لفقْد معاينتها، فيجب مثله في حكم الحادثة عند فقْد النص؛ لأن فقد النص يجري فقد معاينة القبلة! قيل لهم: أتجعلون فقْد معاينة القِبلة عند فقد معاينة القبلة علة مظنونة، أو معلومة؟ فان قالوا: «هي مظنونة»، قيل لهم: وهل نوزعتم إلا في صحة القياس بعلة مظنونة؟! وإن قالوا: «هي معلومة»، قيل لهم: دلّوا على ذلك. ولا سبيل إليه، لأنه لا يمتنع أن يكون إنما يجب العمل في الأمارات في القِبلة لمصلحة لا يعلمها إلا الله. ألا ترى أنه كان لا يمتنع أن يتعبدنا بالأمارات في القبلة إذا لم نعاينها، ويتعبدنا بالبقاء على حكم موجب العقل في الفروع التي لا نص فيها. فان قالوا: إنما تعبدنا بالأمارات في القبلة لأنّ ذلك من قبيل دفع المضار؛ وهذا موجود في الفروع الشرعية! قيل: هذا رجوع إلى دليلنا الأول. ويجب الرجوع فيه إلى أصل عقلي. لأن ما ذكرتموه علة عقلية.

دليل آخر: كل حادثة فلا بد فيها من حكم، ولا بد من أن يكون إليه طريق. وكثير من الحوادث لا نص فيها، ولا إجماع. وليس بعدهما إلا القياس. فلو لم يكن القياس حجة، خلت كثير من الحوادث من أن يكون إلى حكمه طريق. فان قيل: جميع الحوادث، عليها نصوص تشملها إما ظاهرة وإما خفية. وليس يبعد ذلك وإن كثرت الحوادث، إذا كانت النصوص عامة. لأن قول النبي ﷺ: «فيما سَقَت السماء العُشر» شامل لكل ما سقّتْه السماء، وإن كثر عدده! قيل: لو كان جميع الحوادث يشملها النصوص، لما افتقر أهل الظاهر في كثير منها إلى استصحاب الحال. وهذه الدلالة معترضة. لأنه إن أراد المستدل أنه لا بد في كل حادثة من حكم، أي من قضية إما نفيا وإما إثباتا، فصحيح. لكن لا يلزم أن يكون طريق ذلك الشرع. بل قد يجوز أن يكون طريقه الشرع؛ ويجوز أن يكون طريقه العقل، فيلزمنا التمسك بحكمه إذا لم ينقلنا عنه نص. وإن أراد بالحكم حكماً شرعياً، فانه يجوز خلو كثير من الحوادث منه.

وقد استدل بهذه الدلالة من وجه آخر. وهو أن السلف رجعوا في أحكام الحوادث إلى الشرع. فعلمنا أن طريقها الشرع، دون العقل. فاذا لم يكن فيها نص ولا إجماع، فطريقها إذاً القياس. ولقائل أن يقول: إن أردتم بهذا الكلام المسائل التي دارت بين الصحابة، وبيّنتم أنهم لم يستدلوا فيها بالعقل، ولا بالكتاب والسنة؛ وأنه ليس بعد ذلك إلا أنهم استدلوا عليها بالقياس، فهذا استدلال باجماع السلف. وقد تقدّم. وإن أردتم أن السلف لمّا طلبوا حكم بعض المسائل من الشرع، وجب أن نطلب حكم جميع الحوادث من الشرع فقط! قيل لكم: ولم يجب ذلك؟ أو لستم ـ وغيرُكم من مخالفيكم ـ تستدلون في كثير من المسائل بالبقاء على حكم العقل؟ فان قلتم: لو لم يكن القياس صحيحاً، لعدلوا، في الحوادث الحادثةِ فيما بينهم التي لا نص فيها، إلى حكم العقل. فلمّا لم يفعلوا ذلك، علِمنا أنهم عدلوا إلى القياس! قيل لكم: هذا رجوع إلى استدلالكم الأول. وهو قولكم إنما حكموا في المسائل بأحكام، لا وجه لما حكموا به إلا القياس.

واحتج المخالف بأشياء:

منها قوله تعالى: ﴿يـآيها الذين آمنوا لا تقدّموا بين يدي اللّه ورسوله...﴾ [(١)] وبقوله: ﴿وأن تقولوا على اللّه ما لا تعلمون﴾، [(٢)] وبقوله: ﴿ولا تَقْفُ ما ليس لك به عِلم...﴾، [(٣)] وبقوله: ﴿ولا تقولوا لما تَصِف ألسنتُكم الكذِبَ هذا حلال وهذا حرام...﴾ [(٤)] قالوا: والحكم بالقياس تقدُّمٌ بين يدي اللّه ورسوله، لأنه حكمٌ بغير قولهما وقولٌ على اللّه بما لا نعلم، ووصف الشيء بأنه حلال وحرام، ولا نأمن كونه كذباً ـ وبقوله: ﴿وأن احكُمْ بينهم بما

---

(١) سورة الحجرات آية ١. (٢) سورة البقرة آية ١٦٩ ـ سورة الأعراف آية ٣٣.

(٣) سورة الإسراء آية ٣٦. (٤) سورة النَّحْل آية ١١٦.

أنـزل اللّـه . . .﴾ ،[1] وبقـولـه: ﴿ومـا اختلفتم فيـه مـن شيء فحكمــه إلى اللّــه . . .﴾ ،[2] وبقــولــه: ﴿فــان تنــازعتم في شيء فــرُدّوه إلى اللّــه والرسول . . .﴾ ،[3] وبقوله: ﴿تبيانا لكل شيء . . .﴾ ،[4] وبقوله ﴿ما فرّطنا في الكتاب من شيء . . .﴾ ،[5] وبقوله: ﴿أو لم يَكفِهم أنّا أنزلنا عليك الكتابَ يُتلَى عليهم . . .﴾ [6] الجواب: يقال لهم: لم زعمتم أن الحكم بالقياس هذا سبيله؟ وما أنكرتم أنّا لا نكون بالحكم به متعبدين بين يدي اللّه ورسوله. إذ كنا حاكمين بما أمَرنا اللّه أن نحكم به، ولم نقْفُ ما ليس لنا به علم، ولم نقل على اللّه ما لا نعلم، ولا واصفين بالكذب لأن الدلالة القاطعة على صحة القياس قد أمّنتْنا من كل ذلك، وأوجبتْ أن الحكم به حكم بما أنزل عز وجل، وردٌّ إلى اللّه والرسول، وأنه مما بيّنه اللّه عز وجل في كتابه. لأنه دل على صحة القياس. ومعلوم أن المراد بقوله: ﴿تبيانا لكل شيء﴾ [7] إما على جملة أو على تفصيل. لأنه ليس فيه بيان لكل شيء على التفصيل. ألا ترى أن كثيرا منه مبيَّن بسنّته عليه السلام.

ومنها ما احتج به النَظّام من أن اللّه عز وجل قد دل بوضع الشريعة على أنه منعنا من القياس. لأنه فرّق بين المتفقين، وجمعَ بين المفرَّقين، فأباح النظر الى شعَر الأمَة الحسناء، وحظر النظر إلى شعر الحُرّة وإن كانت شوهاء، وأوجب الغسل من المني دون البول، وأوجب على الطاهر من الحيض قضاء الصيام دون الصلاة. وأجاب قاضي القضاة رحمه اللّه عن ذلك بأشياء: منها أن القياس يقتضي الجمع بين الشيئين في الحكم واختلافهما فيه إذا اشتركا أو افترقا في علته، لا في الصورة. ولم يبيّن النظّام أن شعر الحُرة والأمة قد اشتركا في علة التحريم أو الإباحة، حتى يكون ورود الشرع بالتفرقة بينهما ورودا بما يمنع من القياس!

---

(١) سورة المائدة آية ٤٩ . (٢) سورة الشُّورَى آية ١٥ . (٣) سورة النساء آية ٥٩ .
(٤) سورة النَّحل آية ٨٩ . (٥) سورة الأنْعام آية ٣٨ . (٦) سورة العنكبوت آية ١٥ .
(٧) سورة النَّحل آية ٨٩ .

وللنظّام أن يقول: «غرضي بما ذكرتهُ الإبانةُ عن أن الشريعة قد شهدتْ بابطال أماراتكم. لأن الشريعة لو حظرت النظر إلى شعر الحرة ولم تذكر الأمةَ، لقلتم: إنما حظرتْ ذلك خوف الفتنة. وذلك قائمٌ في شعر الأمة الحسناء. فيحرم النظر اليه. ولكان ذلك من أقوى ما تذكرونه من أماراتكم في القياس. فاذا شهدت الشريعة بابطاله، فقد صح قولي: إن وضعها يمنع من القياس». ومنها: أن ذلك لو منع من القياس الشرعي، لمنع من القياس العقلي. لأن الأحكام العقلية قد تختلف فيها الأشياء المتفقة، وتشترك فيها الأشياء المتباينة! وللنظّام أن يقول: «الاحكام العقلية لا تشترك فيها الأشياء المتباينة في علل تلكَ الأحكام، ولا تفترق فيها الأشياء المتفقة في عللها. وأنا قد أريتكم أشياء متفقة في أمثال عللكم وأماراتكم، وهي متباينة في أحكام تلك الامارات. فكان في ذلك بطلان قولكم. ولم توجدوني مثله في العقليات». ومنها: أن قال: أكثر ما يقتضيه وضْع الشريعة أن تختلف أحكام الأشياء، فيكون القياس عليها يُثبت أحكاما متضادة في الفروع وليس ذلك يمتنع عندنا إذا كان المكلَّف مخيَّرا فيها!

وللنظّام أن يقول: «ما التزمتموه خارج عما رُمتُه. لأن الذي رمتُه هو ورود الشريعة بما يخالف مقايستكم في التسوية والتفرقة، ليصحّ أنّ وضْعها يَمنع من القياس. وليس غرضي أن ابيّن أن القياس يقتضي أحكاما متضادة في الفرع، فتجيبوني بالتزام ذلك.» ونحن نجيب النظّام، فنقول: إنه أرانا مثل أمارتنا فقد نفت الشريعةُ أحكامَها. وذلك إنما نمنع من كونها أدلة، ولا نمنع من كونها أمارة. لأنه ليس من شرط الأمارة أن تدل هي وأمثالها على حكمها على كل حال. بل قد تتخرّم دلالتها ولا تخرج من كونها أمارة. ألا ترى أن الغيم الرطب أمارة في الشتاء على المطر؟ وليس ينقض كونه أمارة على ذلك وجودنا غيما أرطب من ذلك في صميم الشتاء، ولا يكون المطر وأمثال ذلك كثير. وكذلك لا تخرُج أمارتُنا من كونها أمارات بوجه، لوجودنا أمثالها وأحكامها متخلفة عنها. فان قال: قد وجدتُ الأكثر من أمثال أماراتكم لا يتعلق بها في الشريعة حكم؛ فخرجتْ بذلك عن أن تكون أمارات. إذ الأكثر من الأمارات يتعلق بها

الأحكام! قيل له: « بيّن ذلك. » ولا سبيل له إلى بيانه. ومّما احتج به المخالف، قولهم: لو كان الله عزّ وجل ورسوله قد تعبّدنا بالقياس، لكان القائسون مطيعين للنبي ﷺ. وفي ذلك كونه عالماً بهم وبما يؤديهم اجتهادهم إليه وأجاب قاضي القضاة رحمه الله عن ذلك بأنه لا يمتنع أن يكون الله عز وجل قد أعلم نبيّه ﷺ بالقائسين مفصلاً، وأراد القياس منهم، وكانوا مطيعين له؛ ولا يمتنع أن يكون قد أراد في الجملة من المجتهدين أن يجتهدوا الاجتهاد الصحيح، ويفعلوا بحسبه. وكل من فعل ذلك، يكون مطيعاً للنبي ﷺ.

فان قيل: فمتى أراد الله عز وجل حُكم الفروع من المكلّف؟ قيل: ذكر قاضي القضاة في « الشرح » أن من يقول: « إن الحق في واحد »، وعليه دليل، يقول: إن الله عز وجل أراد حُكم الفرع بنصب الدلالة على ذلك. ومن يقول « كل مجتهد مصيب »، منهم من يقول: أراد أحكام الفروع عند نصب الأمارات؛ ومنهم من يقول: - أرادها عند نصب الدلالة على العمل بالقياس وقد اختاره قاضي القضاة في « العمد »، وقال: « ومنهم من يقول: أراد ذلك عند النص الدال على حكم الأصل ». وقد اختاره في « الشرح » وفي « كتاب النهاية » - ومنهم من يقول: أراد بعض الأحكام بالنصوص. ويقف على الباقي، ولا يدري بماذا اريد. وأبطل في « الشرح » أن تكون الأحكام مرادة بدليل القياس؛ لأن دليل القياس مجمل. وأوجب أن تكون مرادة بالنص الدال على حكم الأصل. قال: لأن عند القياس نقول: لا يخلو مراده بتحريم الربا إما أن يكون نفس العين، أو بعض صفاتها. ثم نتوصل بالأمارات إلى إثبات المعنى. ولقائل أن يقول: لا أقسم هذه القسمة. لأني قد علمتُ أنه ما أريد بتحريم التفاضل في الأشياء الستة إلا ما اقتضاه اللفظ، دون غيره. وإنما أعرف حكم الفرع لاختصاصه بما ظننتُ أنه علة الحكم مع قيام الدلالة على العمل بالقياس. والأولى أن يقال: إن الله عز وجل إنما أراد الحكم عند نصب الدلالة على صحة القياس مع نصب الأمارة الدالة على علة الحكم ووجودها في الفرع. لأنه لا بد من مجموع ذلك في العلم لحكم الفرع. وليس بعض ذلك مرتبا على بعض، بل لمجموعة تشافه

الحكم. ومعنى ذلك أنه فعل كل واحد من ذلك لأجل الحكم.

ومنها قولهم: إن التعبد بالقياس، وإن جاز فان مقايستكم لم يرد التعبد بها. لأنه ما من فرع إلا ويشبه أصلين متضادَّي الحكم. وذلك يقتضي ثبوتها فيه. وذلك محال. فعلمنا أن الله سبحانه لم يتعبّدنا بذلك! الجواب: يقال لهم: «إن كل فرع يشبه أصلين متضادَّي الحكم»؟ ثم لو كان الأمر كذلك، لم يؤد إلى محال. لأن من لا يجيز الحكم في الفرع بالتخيير، يقول: إن الله سبحانه قد جعل لنا طريقا إلى قوةِ شبهه بأحد الأصلين. فينبغي أن يراجع المجتهد النظر حتى يظفر بذلك. ومن يجوّز الحكم بالتخيير، يقول: يجوز ان يعتدل الشبهان عند المجتهد، فيكون مخيرا بين إلحاقه بأي الأصلين شاء فلا ينافي في ذلك. والقول في ذلك كالقول في أخبار الآحاد المتعارضة.

ومنها قولهم: إن القياس، وإن جاز التعبد به، موقوف على ثبوت الحاجة إليه. وتناول النصوص الخاصة والعامة للحوادث كلها يرفع الحاجة إليه. فاذاً لسنا متعبدين به! الجواب: ان قولهم «إن النصوص متناولة لجميع الحوادث» دعوى. ولو كانت النصوص متناولة لجميع الحوادث لتناولت الحوادث التي اختلف الصحابة فيها، وكانوا يحتجون بها. ولما لم يحتجوا بها، علِمنا أنه لم يكن فيها نصوص. ولو تناولت النصوص جميع الحوادث، لما افتقر نفاة القياس إلى الاستدلال بالبقاء على حكم العقل في كثير من الحوادث.

ومنها أن يزيدوا في هذه الدلالة فيقولوا: تناول خاصِّ النصوص وعامّها أو دليلُ العقل لكل حادثة تُغني عن القياس فيها، فلم نكن متعبدين به. إذ التعبّد به موقوف على الحاجة. ولسنا محتاجين إليه مع هذه الامور! الجواب: ان تناول النصوص للحادثة لا يمنع من قياسها على غيرها إذا كان حكم القياس هو حكم النص. لأنه إن تناولها خبرُ واحد، كان عليها أمارتان: خبرُ واحد وقياس. وإن تناولها خبر متواتر، قِسناها على غيرها. لأنه لو لم يكن الخبر المتواتر، لدلّ القياس على حكمها. وإن تناول الحادثة عموم، جاز إثبات حكم العموم فيها

بقياسها على غيرها؛ وجاز إخراجها من العموم بقياسها أيضا على غيرها. فتناولُ النصوص للحادثة لا يقتضي كوننا غير متعبدين فيها بالقياس. وأما تناولُ العقل للحادثة، فانه إنما يقتضي إثبات حكمه فيها، ويُغني عما سواه ما لم ينقل عنه دليل شرعي. فعليهم أن يبيّنوا أن القياس ليس بدليل شرعي، حتى يمتنع أن ينقلنا عن حكم العقل. هذا إذا كان القياس غير مطابق لحكم العقل. فان كان مطابقا له، فما المانع من أن يدل هو على الحادثة مع العقل؟ كما يدل العقل على الحادثة مع خبر واحد.

ومنها قولهم: لو نص الله عز وجل على علة حكم الحادثة، ما جاز أن نقيس عليها غيرها بتلك العلة. فأحرى أن لا يجوز أن نقيس على ما لم ينص على علته. وإذا لم يجز لنا القياس، ثبت أن الله عز وجل ما تعبّدنا به! واستدلوا على أن القياس، على ما نُص على علته، لا يجوز بأن الإنسان لو قال لوكيله: « أعتقْ زيدا عبدي لأنه اسود». ما جاز أن يعتق كل عبد له أسود! الجواب: يقال لهم: أتمنعون القياس على ما نص على علة حكمه، وإن تُعبِّدْنا بالقياس، أو إن لم نُتعبَّد بالقياس؟ فان قالوا بالأول، كانوا قد منعوا من فعل ما تعبّد الله عز وجل به؛ لأن الله عز وجل إذا تعبّدنا بالقياس، فأولى المقاييس ما نص على علته. وإن قالوا بالثاني، قيل لهم: من الناس من يقول: لا يجوز القياس على ما نص على علته إلا بعد أن نتُعبد بالقياس. ولا يكفي النص على علة الحكم في إباحة القياس، ويحوج إلى ذلك من النص على العلة ومع فقْد النص عليها، ويسوّى بين الموضعين. ومن الناس من يقول: يكفي النص على العلة في جواز القياس بها، لما سنذكره في باب يأتي. ولا بد مِن تعبُّد بالقياس إذا لم ينص على العلة. وإن اختلفوا فمنهم من يقول: إن التعبد بذلك يثبت عقلاً وشرعاً. ومنهم من يقول: يثبت شرعاً فقط. فما بني عليه المستدل دليله، من « أن القياس على ما نص على علته لا يجوز»، لا يسلّمه هؤلاء. وما احتج به من العتق، سيجيء الكلام فيه في باب مفرد ان شاء الله تعالى.

باب

في النص على علة الحكم هل هو تعبّد بالقياس بها، أو لا بد من تعبد زائد على النص على العلة؟

اختلف الناس في ذلك. فقال الجعفران وبعض أهل الظاهر: «ليس النص على العلة تعبُّداً بالقياس بها». وقال أبو اسحاق النظّام، وهو ظاهر مذهب الفقهاء، وقول بعض أهل الظاهر: «إن النص عليها يكفي في التعبد بالقياس بها». والشيخ أبو هاشم أبو عبد الله رحمه الله: «إن كانت العلة المنصوصة علة في التحريم، كان النص عليها تعبداً بالقياس بها. وإن كانت علة في إيجاب الفعل، أو كونه ندباً، لم يكن النص عليها تعبداً بالقياس بها».

واحتج المانعون من القياس بها من غير هذا التفصيل، فقالوا: إن العلل الشرعية إما أن تكون وجه المصلحة، وإما أن تكون أمارة. فان كانت وجه المصلحة، وجب أن يوقع المكلَّفُ الفعلَ لأجلها. وليس يجب، إذا فعل الإنسان فعلاً لغرض من الأغراض ووجه من الوجوه، أن يفعل ما ساواه في ذلك الغرض. لأن من أكل رمانة لأنها حامضة، لا يجب أن يأكل كل رمانة حامضة. ومن تصدّق على فقير بدرهم لأنه فقير، لا يجب أن يتصدق على كل فقير. فلو أوجب الله علينا أكل السكّر لأنه حلو، وكانت حلاوته داعية إلى أكله، لم يجب أن تدعوه حلاوة العسل إلى أكله؛ فلم يجب علينا أكله وأكل كل حلو. وإن كانت العلة أمارة، فمعنى ذلك هو أن وجه المصلحة يقارنها، ولا ينفك منها، فاذا ثبتّ بما ذكرنا أن وجه المصلحة لا تتبعها المصلحة في كل موضع، فكذلك ما لا ينفك من وجه المصلحة. فعلى هذا الوجه ذكر قاضي القضاة رحمه الله هذا الدليل. والجواب: إنّ السكّر لو وجب أكله لأنه حلو، وقلنا: إن حلاوته وجه المصلحة والوجوب، لم يلزم أن يأكل المكلّف السكّر لأنه حلو، فيوقع الفعلَ لهذا الوجه. بل يكفي أن يأكله لأنه واجب. وليس من شرط كون

حلاوة السكّر وجه المصلحة أن يكون داعية إلى أكل السكّر، بل من شرط كونها وجه المصلحة أن يكون أكل السكّر يدعو لأجلها إلى فعل واجب آخر، أو يصرف عن قبيح. وهذا القدر كاف في كون الحلاوة وجه المصلحة. ولو لزم المكلّف أكل السكّر لأنه حلو، لم يسقط عنه وجوب أكل كل حلو من حيث أمكنه أن يأكل السكر من حيث أنه حلو؛ ولا يأكل ما ساواه في الحلاوة، على ما ذكره المستدل في الرمانة. لأن وجوب الواجب لا يقف على كونه لا بد من وقوعه من المكلّف. بل من شرط وجوبه إمكان وقوعه وإمكان تركه.

ويمكّن أصحاب هذه المقالة أن يحتجوا بهذه الدلالة على وجه آخر، فيقولوا: إن علل الشرعيات هي وجوه المصالح. والمصلحة إما أن تكون داعية إلى فعل واجب ومسهّلة له، أو صارفة عن قبيح، أو داعية إلى تركه ومسهّلة له. وما دعا إلى فعل وسهّله، لا يجب أن يكون هو ولا مثله داعياً إلى جنس ذلك الفعل، ولا مسهّلاً له. وما يصرف عن الفعل يجب أن يصرف هو ومثله عن جنس ذلك الفعل. ألا ترى أن من أكل رمّانة لأنها حامضة، فان حموضتها قد دعتْه إلى أكلها وسهّلتْ عليه؛ ولا يجب أن يأكل غيرها من الرمان؟ ومن لم يأكل رمانة لأنها حامضة، فان حموضتها قد صرفتْه عن أكلها وسهّلتْ عليه الإخلال بأكلها. ويلزم أن لا يأكل كل رمانة حامضة. فاذا ثبت ذلك، فلو نص الله عز وجل على أن علة وجوب أكل السكّر كونه حلواً، يجوّزنا أن تكون حلاوته لطفاً وداعياً إلى الإخلال بالكذب؛ فيلزم أن تكون حلاوة العسل إذا أكله الإنسان داعياً له إلى الإخلال بالكذب. وجوّزنا أن تكون حلاوته داعية إلى فعل واجب، كردّ الوديعة، ومسهّلاً له. كما أن حموضة الرمانة داعية إلى أكلها. ولا يلزم أن تدعو حلاوة العسل إلى ردّ الودائع كما لم يلزم أن تدعو حموضة رمانة أخرى، أو حموضة الخل، إلى أكله. وإذا جوّزنا كلا الأمرين، لم يجز لنا إيجاب أكل العسل لتجويزنا أن تكون حلاوة السكّر وجهَ مصلحة في فعل واجب. فلا يجب أن تكون حلاوة العسل بمثله. بل يلزمنا أن نقطع على أن حلاوة السكّر

ليس بوجه مصلحة في الترك. لأنها لو كانت كذلك، لأخبرنا الله عز وجل بذلك، أو لتعبّدنا بالقياس! والجواب: إنّ من يفعل الفعل لداعٍ ومسهّل، فانه يفعل ما ساواه في ذلك الداعي، إلا أن يقابل ذلك الداعي صارف أو يؤدي إلى ما لا نهاية له. وآكل الرمانة، إنما لم يأكل رمانة أخرى، لأن شهوته للحموضة قد زالت أو تناقصت، فلم يحصل داعيةٌ إلى أكل رمانة أخرى؛ أو لم يحصل على حد ما حصل إلى الاولى. وإذا نص الله سبحانه على أن علة أكل السكّر كونه حلواً، فظاهر أن حلاوته هي وجه المصلحة من غير شرط. فلم يجز حصول الحلاوة إلا وهي داعية إلى ما دعت إليه حلاوة السكّر.

واحتجوا بأن الإنسان لو قال: «أعتقت عبدي زيداً لأنه أسود»، لم يعتقد السامعون أنه قد أعتق كل عبيده السود. ولو قال لوكيله: «أعتقْ عبدي زيداً، لأنه أسود»، لم يجز للوكيل عتق كل عبيده السود! الجواب: إنّ الإنسان إذا قال: «أعتقتُ عبدي زيداً لأنه أسود» فان كل عاقل يناقضه إذا لم يعتق غيره من عبيده السود، إلا أن يكون قد عُرف من قصده أنه أعتقده لأنه أسود مع شرط آخر لا يوجد في غيره. وإذا قال لوكيله: «أعتق زيداً عبدي، لأنه أسود»، قال له العقلاء: «فعندك الآخر أسود، فلم خصصتَ هذا بالعتق؟» وإنما لم يجز للوكيل الإقدام على عتق عبد له، لأن الشرع منع من ذلك، إلا بصريح القول. ولأن المؤكِل لما جازت عليه البدوات والمناقضات، لم يجز من جهة العقل الإقدام على إتلاف ماله إلا بصريح القول. ألا ترى أن المؤكل لو أمر وكيلَه بالقياس، لم يكن للوكيل عتق كل عبيده السود؟ ولهذا ثبت القياس فيما عدا الإتلاف. لأن الإنسان لو قال لعبده: «لا تدخلْ دار فلان، لأنه عدوي» فدخل دار غيره من أعدائه، لامه العقلاء. ولو قال: «أوجبت...» أو «أبحت لك دخول دار فلان، لأنه صديقي»، كان له دخول دار غيره من أصدقائه. ولو لامه لائمٌ على ذلك، لعنفه العقلاء.

وذكر قاضي القضاة أن الشيخ عبد الله رحمها الله احتج لمذهبه بأن مَن فعلَ

فعلاً لغرض من الأغراض، فانه لا يجب أن يفعل ما ساواه في ذلك الغرض. ومَن ترك فعلاً لغرض، فانه لا يجب أن يفعل ما ساواه في ذلك الغرض. ومَن ترك فعلاً لغرض، فانه يترك ما ساواه في ذلك الغرض. فاذا حرّم الله تعالى الخمر لشدتها، فان الشدة تكون وجه المصلحة. ولا يكون كذلك إلا ولها يُترَك الفعل. وإذا كانت وجهاً في الترك، وجب أن يشيع في تحريم كل شدة. فاذا وجب أكل السكّر لأنه حلو، لم يجب أن يشيع في كل حلو! والجواب: يقال: إن أردتَ أن الشدة وجه لها بترك شرب الخمر، فقد بيّنّا بطلان ذلك. إن أردتَ أنها لاختصاص الخمر بها يقتضي ترك شربها انصرافاً عن قبيح آخر، فمن أين ذلك؟ وما ينكر أنه يجوز ذلك. ويجوز أن يكون تارك شربها يفعل واجباً؛ ولو شربها، أخلّ به. وما ينكر لو أوجب الله تعالى علينا أكل السكّر لأنه حلو، أن يكون أكله يصرف عن قبيح، ولا يدعو إلى واجب. فلا ينبغي أن يفرّق بين الموضعين، بل ينبغي أن يجوز في كل واحد منهما أن يكون داعياً إلى الترك، وداعياً إلى الفعل. على أن قوله: «إن وجه المصلحة، لها يُفعَل الفعل»، إن أراد به: «لها يُفعَل الملطوف فيه» ـ على معنى أن المكلّف يَفعل الملطوف فيه لأجل اللطف ـ فهو صحيح. وإن أراد: «أن وجه المصلحة هو غرضه ومقصوده بفعل الملطوف فيه» ـ كما يقول: خرجت من الدار لاسلّم على زيد ـ فباطل. لأن اللطف متقدم. فلا يجوز أن يكون هو غرض المكلف. ألا ترى أن الإنسان إذا استغنى، أو رزقه الله ولداً، فدعاه ذلك إلى الصلاة، لا يكون غرضه وقصْده بالصلاة الاستغناء والولد.

وأما أبو إسحاق النظّام فله أن يحتج فيقول: لو قال الله عز وجل: «أوجبت أكل السكّر في كل يوم، لأنه حلو»، لكان ذلك تعليلاً لوجوبه في كل يوم، ولكانت الحلاوة فقط وجهَ المصلحة في وجوبه في كل يوم. لأنه قصر التعليل عليها مع اختلاف أحوالنا. ولا يجوز حصول وجه الوجوب، أو الحسن، أو القبح؛ فلا يؤثر. ألا ترى أنه لا يجوز حصول الفعل ظلماً ولا يكون قبيحاً؟ وأيضاً فان قدراً من الرفق لا يجوز أن يُصلح الصبيَّ وهو على صفة مخصوصة.

ولا يصلحه مثله متى كان الصبي على تلك الصفة. وإذا ثبت ذلك، كانت الحلاوة مؤثرة في المصلحة في كل موضع. فوجب أكل العسل.

وقد احتج لهذه المقالة أيضاً بأنه لو لم يجز القياس بالعلة المنصوصة، لم تكن للنص عليها فائدة! ولقائل أن يقول: إن الفائدة فيها أن يعلم كونها علة. لأن العلم نفسه فائدة.

وقال أيضاً: لو لم يُتعبد بالقياس، لعلم كل عاقل تحريم ضرب الوالدين من قول الله تعالى: ﴿... فلا تقل لهما أفٍّ...﴾[1] لما نبّه الله تعالى على العلة. فاذا نص عليها، فالقياس بها أولى! فالجواب: إنّ كثيراً من الناس يقول: «إن المنع من ضربهما معلوم باللفظ، لا من جهة القياس». ومن لم يقل إن ذلك معلوم باللفظ، يقول: «لو لم يتعبد الله عز وجل بالقياس. لم أعرف ذلك بالقياس على التأفيف، لكن أعرفه بالعقل من حيث أن ضربهما كفر نعمةٍ». وإنما يثبت أن المنع من التأفيف دال على تحريم الضرب، إذا ثبت أن العلم بالعلة يكفي في التعبد بالقياس. فأما مع الشك في ذلك، فلا يمكن المنع من ضربهما بالقياس على التأفيف. فأما إذا نص الله عز وجل على العلة، وتعبّدَ بالقياس، فلا شبهة في جواز القياس بها. لأنّا قد بينّا أن النص على العلة هو تعبّد بالقياس. فانضمام تعبد زائد يزيد التعبد تأكيداً. ولأنه لو لم يجز القياس بها، لم يجز القياس بالمستنبطة. فكان لا يجوز القياس أصلاً. وفي ذلك ورود التعبد بما لا يجوز فعله.

شبهة

إن قيل: إذا أوجب الله تعالى أكل السكر لأنه حلو، فيجب إذا شاركه العسل في الحلاوة أن يكون قد قام مقامه في وجه المصلحة. وفي ذلك كونهما واجبَين على البدل! والجواب: إنّ الفعل إذا وجب على التعيين لوجه، ثم شاركه

---

(١) سورة الإسراء آية ٢٣.

فيه فعل آخر، وجب أن يشاركه في الوجوب على التعيين. لأن هذا هو حكم الأصل.

شبهة

إن قالوا: لو قال الرجل لوكيله: «أعتقْ عبدي زيداً، لأنه أسود»، وينبغي أن يقيس، لم يجز له أن يعتق جميع عبيده السود! والجواب عن ذلك ما تقدّم من أن الشرع والاحتياط من جهة العقل يمنع من الإتلاف على المؤكل، إلا بصريح اللفظ، لما يجوز عليه من المناقضات والبدوات.

باب

في أنّا متعبدون بالقياس على الأصل وإن لم ينص لنا على القياس عليه بعينه، ولا أجمعت الامّة على تعليله ووجوب القياس عليه

حكي عن بشر المريسي المنع من القياس على الأصل إلا بعد أن تُجمع الامّة على تعليله. وعن قوم أنه يجب أن ينص لنا على وجوب القياس عليه. والدليل على أنه لا اعتبار بذلك: أن الصحابة قد قاست على أصول لم يتقدمها إجماع على قياس تلك المسائل عليها. وقد قاس كل منهم على غير الأصل الذي قاس عليه غيره. ولا نص لهم على القياس على أصل من تلك الاصول. لأنه لو نص لهم على ذلك، لاحتج به بعضهم على بعض في وجوب القياس على ذلك الأصل. ولأنه إن كان الأصل قد نص على علته، فقد بيّنّا أن ذلك تعبّد بالقياس عليه. وأنه لا يحتاج إلى زيادة تعبّد. وبيّنا مثل ذلك في العلل المستنبطة، وقلنا: إن العقل يقتضي القياس بها على الأصل، كالأمارات العقلية.

باب

في النبي ﷺ هل كان متعبداً بالاجتهاد أم لا؟

قال أبو علي وأبو هاشم رحمها الله: «إنه لم يكن متعبَّداً بالأجتهاد في شيء من الشرعيات». وحكي عن أبي يوسف رحمه الله: أنه كان متعبداً بذلك.

وجوّز الشافعي في «رسالته»: أن يكـون في الأحكـام الشرعيـة مـا قـالـه ﷺ، اجتهاداً. وجوّز قاضي القضاة رحمه الله ذلك؛ ولم يقطع عليه. واستدل بأن «العقل يجوّز أن يتعبده الله بالاجتهاد. وليس في العقل ولا في السمع ما يدل على أنه تعبّد بذلك، ولا أنه لم يُتعبّد به». وذلك يصح إذا أفسدنا أدلة القاطعين على أنه تعبّد بذلك، والقاطعين على أنه لم يُتعبّد به.

فمما احتج به القائلون بأنه تُعُبّد بالاجتهاد، قولهم: إن في الاجتهاد مزيد ثـواب؛ فلا يجوز أن يحرمـه النبي ﷺ! والجواب: إنـه ليس يثبـت أن ثـواب المجتهد في الأمارات أكثر من ثواب المستدل بالأدلة. لأن المشقة موجودة فيهما. ولا يعلم التفاضل بينهما فيما يقتضي مزيد الثواب. على أن الواجب أن يكـون ثـواب النبي ﷺ أكثر. وليس في كـل فِعـل فعلنـاه يجب أن يفعـل النبي ﷺ مثله ليستحق مثل ثوابنا. على أن هذا يقتضي أن يكون متعبداً بالاجتهاد في جميع ما تعبّدنا بالاجتهاد فيه.

ومنها أن النبي ﷺ لما قال في مكة: «لا يختلي خلاها»، قال العبـاس: «إلا الإذخـر»، فقـال النبي ﷺ: «إلا الإذخـر». ومعلـوم أن الوحـي لم ينزل عليه في تلك الحال. ولكنه تنبّه من استثناء العباس على موضع الاجتهاد! والجواب: إنه لا يمتنع أن يكون أراد استثناء الإذخر، فسبقه العباس إليه. فلا يجب القطع على ما قالوه.

ومنها أن العمل على القيـاس معلـوم بـالعقـل. والنبي ﷺ وغيره في ذلـك سواء! والجواب: إنّ العقل يوجب عندنا إذا لم يكن في الحادثة نص. وإذا لم يدل الشرع على أن القياس مَفسدة، فما يؤمننا أن يكون استعمال القياس للنبي ﷺ مفسدة؟ وأنّ مصلحته أن يعمل على النص. فدلّه الله عز وجـل على ذلـك ونص له على الأحكام.

واحتج المانعون من كونه متعبَّداً بالاجتهاد بأشياء:

منها قول الله عز وجل: ﴿وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحَى﴾[1]. فأخبر أن ما ينطق به هو عن وحي ولا يقال، لما يصدر عن اجتهاد، إنه عن وحي. ألا ترى أنه لا يقال إن قول المجتهد منا هو عن وحي! وأجاب قاضي القضاة عن ذلك بأن الآية تنصرف إلى ما ينطق به، دون ما يظهر منه فعلاً. فمن أين أن كل ما فعله كان وحياً؟ وأما قوله: «وما ينطق عن الهوى»، فلا يمتنع من كونه مجتهداً. لأن الحكم بالاجتهاد ليس هو عن هوى.

ومنها قولهم: إن الأمّة اتفقتْ على أن ما يقوله النبي ﷺ ليس عن اجتهاد! والجواب: إنّ أبا يوسف والشافعي يخالفان في ذلك. ولا يعلم سبق الإجماع لهما.

ومنها أنه لو كان في الأحكام ما صدر عن اجتهاد، فيجب أن لا يجعل أصلاً، وأن يخالف فيه، ولا يكفّر مخالفه؛ لأن كل ذلك من حق الاجتهاد! الجواب: إنه ليس ذلك من حق الاجتهاد على الإطلاق. ألا ترى أن الأمّة إذا أجمعتْ عن اجتهاد، فانه لا يجوز مخالفته؟ ويجب أن يجعل أصلاً. وربما فُسّق من خالفه، وإن كان من خالف الاجتهاد الذي لم يجمع عليه لا يفسّق. وإذا جاز أن يفسَّق إذا قارنه إجماع، جاز أن يكفّر إذا قارنه قول النبي ﷺ.

ومنها أن النبي ﷺ نزل منزلاً، فقيل له: «إن كان ذلك عن وحي، فالسمع والطاعة. وإن كان إنما هو الرأي، فليس بمنزل مكيدة». فقال: «بل هو الرأي». فدل على أنه يجوز مراجعته في الرأي. ومعلوم أنه لا يجوز مراجعته في الأحكام. فعلم أنها ليست برأي! والجواب: أنّ ذلك إنما يدل على مراجعته في الآراء التي ليست من الأحكام، كالرأي في الحرب. والأحكام الشرعية خارجة عن ذلك.

---

(١) سورة النَّجم آية ٣ ـ ٤.

ومنها أنه لو كان متعبداً بالاجتهاد، لاظهره الجواب: إنه لا يمتنع أن يكون من المصلحة إظهاره.

ومنها أنه لو تعبد بالاجتهاد، لما توقف على الوحي! الجواب: إنه ليس معنى أن توقّف في كل الأحكام على الوحي. فاذا ثبت ذلك، فكل ما تعبّدنا فيه بالاجتهاد الشرعي، فيجوز أن يكون النبي ﷺ تعبّد به؛ ويجوز أن يكون قد نُصب له دليل يخصه. وأما الاجتهاد في أخبار الآحاد، فيتأتى فينا دونه.

باب

فيمن عاصر النبي ﷺ هل كان متعبدا بالقياس والاجتهاد أم لا؟

أما من عاصر النبي ﷺ، فذكر قاضي القضاة رحمه الله في «الشرح» أن أكثر الذاهبين إلى الاجتهاد قالوا: «كان متعبدا بذلك». والأقلون منعوا. وحكى أن أبا علي رحمه الله قال: «لا أدري هل كان من عاصر النبي ﷺ متعبدا بأن يجتهد أم لا؛ لأن خبر معاذ من أخبار الآحاد». ولم يقطع قاضي القضاة على ورود التعبد بذلك لمن حضر النبي ﷺ. لأن ما يروى في ذلك أخبار آحاد؛ وقطع على أن من غاب عنه ممن عاصره متعبد بذلك. لأن خبر معاذ عنده ثابت، لتلقي الامّة له بالقبول. وظاهر أنه لم يكن عادة الحاضرين عند النبي ﷺ الاجتهاد. لأنه لو كان ذلك عادة لهم، لظهر لهم ذلك عنهم، كما أنه لم يكن عادتهم طلب الحكم من التوراة. ويجوز أن يكون الواحد والإثنان قد أذن لهما النبي ﷺ أن يجتهدا بحضرته. لأن خبر عمرو بن العاص يجوّز صحّته. فأما من غاب عن النبي ﷺ، فيجوز أن يكون متعبداً بالاجتهاد أيضاً، إلا أن الأمر فيه أظهر ممن حضره لأن خبر معاذ أظهر.

باب

في القياس هل هو مأمور به ودِين: أم لا؟

أما كونه مأمورا به، بمعنى أن الله عز وجل بعثنا على فعله بالأدلة،

فصحيح. وأما كونه مأمورا به، بصيغة «افعلْ»، فصحيح أيضا عند من يحتج بقول الله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الابصار﴾، [1] وما جرى مجراه من ألفاظ الأمر. وأما من يحتج بالإجماع أو بالعقل، فلا يمكنه علم ذلك، لجواز أن يكون ما دلّ الأمّة على صحة القياس هو إخبار من النبي ﷺ بصحته، وثبوت التعبد به.

وأما وصفه بأنه دِين الله عز وجل، فلا شبهة فيه إذا عني بذلك أنه ليس ببدعة. وإن عني غير ذلك، فعند الشيخ أبي الهذيل رحمه الله أنه لا يطلق عليه ذلك، لأن اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر. وأبو علي رحمه الله يصف ما كان منه واجبا بذلك، وبأنه إيمان دون ما كان منه ندباً. وقاضي القضاة رحمه الله يصف بذلك واجبه، وندبه.

والقياس الشرعي ضربان: واجب، وندب. والواجب ضربان: أحدهما واجب على الأعيان والتضييق، والآخر على الكفاية. فالذي على الأعيان والتضييق، هو قياس من نزلتْ به حادثة من المجتهدين، أو كان قاضيا فيها، أو مفتيا، ولم يقم غيره مقامه، وضاق الوقت. والواجب على الكفاية أن يقوم غيره مقامه في الفتوى والندب. فهو القياس فيما لم يحدث من المسائل مما يجوز حدوثه. فقد ندب الإنسان إلى إبلاء الاجتهاد فيه، ليكون الجواب فيه معدّا لوقت الحاجة.

باب

الكلام في شروط القياس وما يصححه وما يفسده

اعلم أن القياس لما كان هو إثبات حكم الأصل في الفرع، لاشتباههما في علة الحكم، كان الكلام فيه إما كلاما في العلة التي هي دليل الحكم، أو كلاما في

---

(١) سورة الحشر آية ٢.

الحكم الذي هو مدلولها. والكلام في الحكم يجب أن يتعلق بالحكم وبما يوجد الحكم فيه. ولما كان الحكم موجودا في الأصل وفي الفرع، أمكن أن ننظر فيه نظرا متعلقا بالأصل، أو بالفرع، أو بالأصل وبالفرع معا. والكلام في العلة إما كلام في وجودها، أو في غير وجودها. والكلام في وجودها إما أن يتعلق بوجودها في الأصل، أو في الفرع. لأن العلة يجب أن توجد في الأصل وفي الفرع. والكلام في غير وجودها إما أن يكون كلاما في طريق صحتها، أو فيما يعترضها ويفسدها. ويدخل في كل قسم من ذلك عدة فصول، سنذكرها إن شاء الله. وقد أجرينا الكلام في القياس في كتاب مفرد في «القياس الشرعي»، وذكرنا جميع فصوله في هذه الأقسام، وذكرنا هذه القسمة وشرحناها في «شرحنا للعمد».

ونحن نُجري الكلام في القياس في هذا الكتاب على قسمة اخرى، فنقول: إن الكلام في القياس يجب أن يتعلق بعلته. لأنها علة حكم أصله ودليل حكم فرعه. ولما كانت علة القياس هي علة حكم الأصل ودلالة حكم الفرع إذا اختصت بهما ووجدت فيهما، وجب أن نتكلم في وجود العلة في الأصل، وفي الفرع، وفي طريق وجودها فيهما. ثم نتكلم في كونها علة حكم الأصل، وفي طريق كونها علة فيه. ثم نتكلم في كونها دلالة على حكم الفرع. وكلامنا في كونها علةً حكم الأصل، هو كلام في شروطها المختصة بكونها علة حكم الأصل وكلامنا في كونها دلالة حكم الفرع، هو كلام شروطها المختصة بكونها دلالة على حكم الفرع، وإن كان هذان الكلامان جميعا كلاما يقف عليه فساد العلة، ونفي فسادها. وأما الكلام في طريق كونها علةً حكم الأصل، فانه يتبعه القول بأنه لا بد في القياس من علة. لأنه لا يجوز أن نقول: «لا بد من طريق إلى كون العلة علةً»، إلا وقد أوجبنا أنه لا بد في القياس من علة.

والكلام في طريق العلة يقع في فصول: منها أنه لا يجوز إثبات الوصف علة إلا بدلالة. ومنها أنه يجب أن تكون الدلالة شرعية. ومنها أنه يجوز أن يكون

الدليل على كونها علة نصاً وغيره. ومنها أنواع أدلة صحة العلة.

وأما الكلام في الشروط الراجعة إلى كونها علةَ حكم الأصل، فيقع في مواضع: منها الكلام في وجود الحكم في الأصل، لأنه يستحيل كون الوصف علة في حكم والحكم غير حاصل. ومنها تعليل الحكم بالاسم، وبحكم شرعي، وبالأوصاف الكثيرة. ومنها التعليل بأوصاف، فيها وصف لا يؤثر. ومنها تعليل الحكم المخصوص من جهة القياس. ومنها تعليل الكفارات، والحدود، والتقديرات. ومنها هل يوجد في الاستنباط طريقة غير القياس يجوز الاستدلال بها على موضع الحكم، أم لا؟ ومنها تعليل الحكم بعلتين. وذلك ضربان: أحدهما أن تكون إحدى العلتين دلالةَ حكم الأصل. والآخر لا تكون دلالة حكمه. ومنها تعليل الحكم بما لا يتعدى عن الأصل. ومنها هل يجوز أن تخالف العلة موضوع حكمِ أصلها، أم لا؟

وأما الكلام في العلة من حيث هي دلالة على حكم الفرع، فضربان: أحدهما يتعلق بحكم الأصل، والآخر لا يتعلق به. والمتعلق بحكم الأصل ضربان: أحدهما هل تدل العلة على حكم الفرع وإن اختلف موضوع الأصل والفرع؟ والآخر هل تدل على حكمه وإن كان حكم الأصل متأخرا عن حكم الفرع؟ وأما ما لا يتعلق بحكم الأصل، فأشياء. منها هل العلة دالة على اسم الفرع، ثم يعلق به حكم شرعي، أو يدل ابتداء على حكم شرعي؟ ومنها هل تدل على حكمه وإن لم يثبت ذلك الحكم في ذلك الفرع في الجملة، أم لا يحتاج إلى هذا الشرط؟ ومنها هل تدل على حكم الفرع مع معارضة نص خاص أو عام، فيخصّه أو ينسخه؟ ومنها هل تدل على الحكم وعلى ضده؟ وهذا هو القلب. ومنها هل يمكن الخصم أن يقول بموجبها ليعلم أن المستدل ما استدل بها على موضع الخلاف؟ ومنها هل يجوز وجودها لفظاً أو معنى في فرع ـ ولا تدل على حكمها ـ أم لا؟ ويتبع ذلك ذكر النقض، وما يحترس به من النقض، وذكر الاستحسان. ومنها القول في دلالتها على حكم الفرع مع معارضةِ علة اخرى.

وهو ضربان: أحدهما معارضة علة الأصل بعلة اخرى؛ وقد دخل ذلك في القول بالعلتين. والآخر معارضة قياس بقياس.

ولما كانت المعارضة إنما تتم مع التنافي ومع الاشتباه، وقد يجب متى حصلت المعارضة أن يقع الترجيح، وجب ذكر العلل المتنافية، والفصل بينها وبين العلل التي ليست متنافية؛ وذكر قياس غلبة الأشباه، والفصل بينها وبين العلل التي ليست متنافية؛ وذكر قياس غلبة الأشباه، والفصل بينه وبين قياس المعنى؛ وذكر ما يقع به الترجيح، وهل يجوز استواء الأمارتين في وجوه الترجيح؟ وما القول فيهما إذا استويا؟ وهل يجوز، إذا استويا عند المجتهد، أن يكون له أقاويل مختلفة في المسألة الواحدة؟ وهل يجوز أن ينسب إلى المجتهد أقاويل على طريق الترجيح؟

ونحن نذكر هذه الأبواب على هذا النسق إن شاء الله.

باب

القول في وجود العلة في الأصل وفي الفرع، وفي طريق وجودها فيهما

اعلم أن القائس قد يعلل الفرع بأوصاف لا يسلمّ خصمهُ وجودها في الفرع، فيكون له أن ينازعه في ذلك. وقد لا يسلمّ وجودها في بعض الفرع، فيمتنع القائس من قياس جميع الفرع بتلك العلة. وإن رام القائس أن يقيس ما وُجدتْ فيه العلة دون ما لم توجد فيه العلة، جاز ذلك إذا أمكن أن يكون بعض ذلك الفرع معللا دون بعض. وقد يعلل القائسُ الأصلَ بعلة لا توجد في الأصل عند خصمه، ولا توجد في بعضه. فله أن يمنعه من ردّ الفرع إلى جميع ذلك الأصل. فان ردّه إلى الموضع الذي وُجدتْ فيه تلك العلة، جاز ذلك إلا أن يمنع مانع من تعليل بعض الأصل دون بعض. وذلك كمنع أصحاب الشافعي من قياس الجص على البُر بعلة أنه مكيل، لقولهم: إن علة تحريم البر هي علة واحدة شائعة في جميع البر، والكيل غير شائع في جميع البر. لأن الحبّة أو الحبتين لا يتأتى فيهما الكيل.

وأصحابنا ينفصلون عن ذلك بأن المحرَّم من البرُ، علته واحدة. وهي الكيل. إلا أن المحرَّم هو ما يتأتى فيه الكيل، دون ما لا يتأتى فيه الكيل. لأن النبي ﷺ نهي عن بيع البر بالبر إلا كيلاً بكيل. فأجاز بالكيل ما منع منه بغير كيل. والذي يجوز بيعه إذا تساوى في الكيل هو ما يتأتى فيه الكيل. فيجب أن يكون ما يتأتى فيه الكيل هو ما يحرم بيعه إذا تفاضل في الكيل. فهذا هو الكلام في وجود العلة في الأصل والفرع.

فأما طريق وجودها فيهما، فقد يجوز أن تكون أمارة تفضي إلى الظن. وقد تكون دلالة تقتضي وجودها فيهما ضرورة. ولا فرق بين هذه الأقسام في صحة القياس. لأنه إذا جاز أن يعلّق الحكم بما يظنه علة الحكم، جاز أن يعلق الحكم بما ظن وجوده من علة الحكم. ألا ترى أنّا يظن مجيء المطر إذا ظننا بخبر مَن ظاهره الصدق وجودَ الغيم كما يظن ذلك، وإن علمنا وجود الغيم؟ فاذا جاز لنا التسوية بين الأصل والفرع إذا ظننا اشتراكهما في الاوصاف، جاز ذلك مع العلم المكتسب لاشتراكهما في الأوصاف. وكان جواز ذلك في العلم الضروري باشتراكهما في الأوصاف أحق.

باب

في أنه لا بد في القياس من علة، وأنه لا بد أن يكون إليهما طريق

اعلم أن القياس الشرعي لا بد فيه من أصل، وفرع يثَبت فيه حكم الأصل. وليس يخلو القائس إما أن يُثبت الحكم في الفرع تبعاً لثبوته في الأصل، أو لا يثبته تبعا له. فان لم يثبته تبعاً للاصل، كان مبتدئا بالحكم، غير قائس. وإن أثبت الحكم في الفرع تبعاً لثبوته في الأصل، ولم يعتبر شبهاً بين الفرع والأصل، لم يكن، بأن يتبع الفرع هذا الأصل، بأولى من أن لا يتبعه إياه ويتبعه أصلا. ويجب أن يكون لذلك الشبه تعلق بالحكم وتأثير فيه. وإلا لم يكن القائس بأن يعتبر ذلك الشبه بأولى من أن لا يعتبره ويعتبر شبها آخر بين الفرع وبين أصل

أخر، أولا يعتبر شبها أصلا .

فان قيل: ألستم تقيسون الفرع على أصل لم تدل دلالة على وجوب القياس عليه؟ فهلا جاز أن تقيس لأجل شبه لم تدل دلالة على كونه علة؟ الجواب: انّا لا نقيس الفرع على أصل إلا وقد دلّت الدلالة على وجوب القياس عليه. لأنه إذا دلت الدلالة على علة حكم الأصل، وعلِمنا وجودها في الفرع، فقيام الدلالة العقلية أو السمعية ـ على أنّا متعبدون بالقياس ـ يدل على وجوب قياس ذلك الفرع على ذلك الأصل.

باب

في أن طريق العلة الشرعية الشرع فقط

إنما قلنا ذلك، لأن طريق العلة الشرعية هو كيفية ثبوت حكمها وتأثيرها فيه. نحو أن يثبت حكمها معها في الأصل، وينتفي بانتفائها. ومعلوم أن ذلك موقوف على الشرع لأن حكمها وكيفية ثبوتها بحسب العلة حاصلان بالشرع فقط.

فان قيل: هلا توصلتم إليها بأمارة من جهة العادات، كما تتوصلون إلى قيم المتلَفات وجهة القِبلة بأمارات من جهة العادات؟ قيل: إنما ساغ ذلك في القيم، لأن العادات قد جرت ببيع الأشياء التي من جنس المتلَف، وأمكن أن يعرف قيمة المتلف باعتبار ثمن نظيره. فأما العلل الشرعية، فأحكامها شرعية لم تثبت بالعادات، فتعلم علتها بكيفية ثبوتها في العادة. وأما القبلة فقد عُرف كونها في بعض الجهات، وعرف كون الشمس في بعض الجهات. وكذلك الرياح. فأمكن أن نستدل ببعض ما هو في جهةٍ على شيء آخر هو في جهة. وليس كذلك الأحكام الشرعية مع أمارات العادات.

إن قيل: أليس نستدل بعقولنا على أن الحكم الشرعي إذا حصل عند صفة، وارتفع عند ارتفاعها، فهو مؤثر فيه؟ قيل: إنا لا ندفع أن الاستدلال

بالأمارات والأدلة إنما يتمكن منه بالعقول. ولكنا أنكرنا أن تكون الأمارة عليها أمارة عقلية. وما ذكرتم من الأمارة شرعي.

باب

في أن الطريق إلى صحة العلل الشرعية يجوز أن يكون نصاً وغير نص

اعلم أن العلة الشرعية قد يجوز كونها معلومة، فيكون طريقها نصاً من الله، أو من رسوله، أو من الامة متواترا؛ ويجوز أن يكون مظنونا كونها علة. وأكثر العلل الشرعية مظنونة فيجب أن يكون طريقها أمارات مظنونة. ولا فرق بين أن يكون نصاً منقولا بالآحاد، أو تنبيه نَص هذه سبيله، أو استنباطا. لأن كل ذلك يؤدي إلى الظن الذي هو المطلوب في العلل. ونحن نشرح أدلة النصوص والاستنباط على صحة العلل في باب يلي هذا الباب إن شاء الله تعالى.

باب

أقسام طرق العلل الشرعية

اعلم أنه لما كانت طرق العلل الشرعية الشرع، وكانت الطرق الشرعية إما لفظاً وإما استنباطا، كانت طرق العلل الشرعيـة إمـا لفظاً وإمـا استنبـاطـا. والألفاظ الدالة على ذلك إما صريحة، وإما منبّهة. أما الصريحة فمنها أن يكون لفظها لفظ العلة؛ ومنها ما يقوم مقام لفظ العلة. فالأول كقول القائل لغيره: « أوجبتُ عليك كذا لعلة كذا». والثاني قول القائل لغيره: « أوجبتُ عليك كذا لأنه كذا»، أو... لأجل كذا» أو « ... كيلا يكون كذا». قال النبي ﷺ: « إنما نهيتكم لأجل الرأفة». وقال الله عز وجل: ﴿... كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم...﴾ [1]

---

(١) سورة الحشر آية ٧.

إن قيل: قد يقول الإنسان لغيره: «صلِّ للتقرب إلى الله عز وجل»، ولا يفيد ذلك كون التقرب علة في وجوب الفعل. قيل: لأنه لم يعلّل الوجوب، بالتقرب؛ وإنما عُلل فعله للصلاة. وهذا يقتضي كون التقرب علة، وغرضا باعثا على الفعل.

وأما الألفاظ المنبهة على العلة، فضروب:

منها أن يكون في الكلام لفظ غير صحيح في التعليل يعلّق الحكم بعلته.

ومنها أن يصدر الحكم من النبي ﷺ عند عِلمه بصفة المحكوم فيه، فيعلم أنها علة الحكم.

ومنها أن تكون الصفة مذكورة على حد لو لم تكن علةً لم يكن لذكرها فائدة.

ومنها أن يقع النهي عن فعل بمنع ما تقدَّم إيجابه علينا، فنعلم أن العلة في كونه محرَّما كونه مانعا من الواجب، وإن لم يصرّح بذلك.

أما القسم الأول فكتعليق الحكم على علته بلفظ الفاء. ولا بد من تأخير لفظ الفاء. وهو ضربان: أحدهما أن تدخل الفاء على السبب والعلة ويكون الحكم متقدما. كقول النبي ﷺ في المُحرِم الذي وقصتْ به راحلته: «لا تخمّروا رأسه ولا تقرّبوه طِيبا، فانه يبعث يوم القيامة ملبيّا». والآخر أن تدخل الفاء على الحكم، وتكون العلة متقدمة. وذلك ضربان: أحدهما أن تكون الفاء دخلتْ على كلام الله عز وجل، أو كلام رسوله ﷺ. والآخر أن تدخل في رواية الراوي. فالأول قول الله عز وجل: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما...﴾؛[1] وقوله: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم...﴾؛[2] وقوله: ﴿... فان كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يُمِلَّ

(١) سورة المائدة آية ٣٨.　　(٢) سورة المائدة آية ٦.

هو ﴿فَلْيُمْلِلْ وليّه بالعدل...﴾ [1] يدل على أن العلة في قيام وليّه وبالإملاء هو أنه لا يستطيع أن يملّ هو. والثانيْ قول الراوي: «سها النبي ﷺ فسجدَ»، و «زنى ماعِز فرجمه رسول الله ﷺ».

وأما القسم الثاني، وهو أن يصدر القول من النبي ﷺ عند عِلمه بصفة المحكوم فيه. فنحو أن يُسأل النبي ﷺ عن حكم شيء، ويذكر السائل صفة لذلك الشيء مما يجوز كونها علة مؤثرة في ذلك الحكم، فيجيب النبي ﷺ عند سماع تلك الصفة، فيعلم أنها لو لم تكن مؤثرة في ذلك الحكم، لم يُجب النبي ﷺ عند سماعها. نحو أن يقول قائل: «يا رسول الله، أفطرتُ»، فيقول: «عليك الكفارة»، فيعلم أن الكفارة وجبتْ لأجل الإفطار. إذ لو لم يكن الإفطار مؤثراً في ذلك، لما أوجب الحكم عند سماعه له. كما لا يجوز أن يوجب عليه الكفارة لو سمع أنه مشى وتحدّث.

وأما الثالث، وهو أن لا يكون لذلك الوصف فائدة لو لم يكن علة، فضروب:

منها أن يكون الوصف مذكوراً بلفظ «أنّ»، كما روي أن النبي ﷺ امتنع من الدخول عند قوم، عندهم كلب: فقيل: «إنك تدخل على آل فلان وعندهم هِرّ». فقال: «إنها ليست بنجس. إنها من الطوّافين عليكم والطوّافات». فلو لم يكن لكونها من الطوافين تأثير في طهارتها، لم يكن لذِكره عقيب حكمه بطهارتها فائدة.

ومنها أن يوصف المحكوم فيه بصفة قد كان يمكن الإخلال بذكرها وذكر ما جرى مجراها فنعلم أنها ما ذُكرتْ إلا لأنها مؤثرة في الحكم كما روي عن النبي ﷺ أنه قال في النبيذ: «تمرة طيبة وماء طهور».

ومنها التقرير على وصف الشيء. وهو على ضربين: أحدهما أن يقرّر النبي ﷺ على وصف الشيء المسئول عنه، كقوله: «أينقص الرطب إذا جفّ؟»

---

(١) سورة البقرة آية ٢٨٢.

فقالوا: «نعم». قال: «فلا إذَنْ». فلو لم يكن نقصانه باليبس علة في المنع من البيع، لم يكن للتقرير عليه فائدة. وهذا يدل على العلة أيضاً من حيث الجواب بالفاء.

ومنها أن يقرّر النبي ﷺ على حكم ما يشبه المسئول عنه، وينبّه على وجه الشبه، فيعلم أن وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم، كقول النبي ﷺ لعمر رضي الله عنه، وقد سأله عن قُبلةالصائم:« أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته!» فعلم أنه لم يَفسد الصوم بالمضمضة والقُبلة، لأنه لم يحصل ما يتبعها من الإنزال والازدراد.

ومنها أن يفرّق النبي ﷺ بين شيئين في الحكم بذكر صفة. فيعلم أنه لو لم تكن تلك الصفة علة، لم يكن لذكرها معنى. وهذا ضربان: أحدهما أن لا يكون حكمُ أحدهما مذكوراً في الخطاب، والآخر أن يكون حكمهما مذكوراً فيه. أما الأول، فقول النبي ﷺ: «القاتل لا يرث». وذلك أنه قد تقدّم ببيان إرث الورثة. فلما قال: «القاتل لا يرث»، وفرّق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي يجوز كونه مؤثراً في نفي الإرث، علِمنا أنه العلة في نفي الإرث. وكقوله عليه السلام: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»، لأنه قد تقدم أمر القاضي بأن يقضي. فاذا منع من أن يقضي وهو غضبان، علّمنا أن الغضب علة في المنع. سيّما وقد علمنا أن الغضب يمنع من الوقوف على الحُجة، ويمنع من الاستيفاء. وأما إذا كان حكم الشيئين مذكوراً في الخطاب، فضروب:

منها أن يفرّق بينهما بلفظ يجري مجرى الشرط، كقول النبي ﷺ: «فاذا اختلف الجنسان، فبيعوا كيف شئتم يداً بيد»، بعد نهيه عن بيع البُر متفاضلاً. فدلّ على أن اختلاف الجنسين علة في جواز البيع.

ومنها أن تقع التفرقة بينهما بالغاية، كقوله عز وجل: ﴿ولا تَقرَبوهنّ حتى يَطهُرن...﴾[1] فلو اقتصر على ذلك. لدلّ على تعلق الإباحة بالطهر. وإلا لم

---

(١) سورة البقرة آية ٢٢٢.

يكن لذكره فائدة، مع جواز كونه علة.

ومنها وقوع التفرقة بينهما بالاستثناء، كقول الله عز وجل: ﴿... إلا أن يَعفُون...﴾[1].

ومنها أن تكون التفرقة وقعت بلفظ يجري مجرى الاستدراك. كقول الله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عَقّدتم الايمان...﴾[2] فدلّ على أن التعقيد مؤثر في المؤاخذة.

ومنها أن يستأنف أحد الشيئين بذكر صفة من الصفات بعد ذكر الآخر، وتكون تلك الصفة مما يجوز أن تؤثر في ذلك الحكم. كقول النبي ﷺ: «للراجل سهم، وللفارس سهمان». وهذه الأقسام وإن كانت مؤثرة في الحكم، فانه لا يمتنع أن تكون مؤثرة فيه لعلل. لأنه يجوز أن يعلّل كون الغضب مانعاً من الحكم بين الخصمين، بأنه يشغل الذهن. ويجوز أن تدل الدلالة على أن هذه العلل لها شروط. ويجوز أن تدل على أنها غير مشروطة. فاذا فقدت الدلالة، حكم بأشياء مختلفة غير مشروطة.

وأما الرابع، وهو النهي عن شيء؛ يمنع من الواجب. فهو كقول الله عز وجل: ﴿فاسعوا إلى ذِكر الله وذَروا البيع...﴾[3] وذلك أنه لما أوجب علينا السعي، ثم نهانا عن البيع المانعِ من السعي، علِمنا أنه إنما نهانا عنه، لأنه مانع من الواجب. وكقوله تعالى: ﴿فلا تقُلْ لهما أفّ...﴾[4] وذلك أنه نهى عن ذلك لأنه مناف للإعظام الواجب لهما من حيث كان أذّى واستخفافاً. فدلّ من طريق الأولى على المنع من ضربهما. لأن ما منع منه لعلة، فما فيه تلك العلة وزيادةٌ أولى بالمنع. وذكر قاضي القضاة رحمه الله: أن المنع من ضربهما معقول من جهة اللفظ، لا من جهة القياس. قال: ولا بد من اعتبار عادة أهل اللغة في ذلك.

---

(١) سورة البقرة آية ٢٢٧ . (٢) سورة المائدة آية ٨٩ .
(٣) سورة الجُمُعة آية ٩ . (٤) سورة الإسراء آية ٢٣ .

والدليل على أن ذلك معقول من قياس الأولى، لا باللفظ، هو أنه لو عقل باللفظ، لكان اللفظ موضوعاً للمنع من ضربهما إما في اللغة، أو في العرف. ومن البيّن أنه غير موضوع للمنع من الضرب في اللغة. ولا يجوز أن يكون موضوعاً لذلك في العرف، لأن العلم بالمنع من ضربهما موقوف على قياس الأولى. بيان ذلك: إنّ الإنسان إذا سمع قول الله عز وجل: ﴿فلا تقل لهما أفّ...﴾[1] إلى قوله: ﴿... وقل لهما قولاً كريماً﴾، علم أن هذا القول خرج مخرج الإعظام لهما. سيّما مع ما تقرّر في العقول من وجوب تعظيمهما إذا كانا مؤمنَين. وإذا عُلِم ذلك، عُلِم أنه نهى عن التأفيف، لأنه ينافي التعظيم، فانه ينافيه من حيث كان أذّى قصد به الاستخفاف، فنعلم أنه نهى عن ذلك لكونه أذى، ونعلم أن الحكيم لا ينهي عن الشيء لعلة ويرخّص فيما فيه تلك العلة وزيادة. بل يكون يحظر ذلك أولى. والضرب، هذه سبيله. فكان أولى بالمنع. يبيّن ذلك أنه لو لم يحصل للإنسان هذه الجملة، لم يعلم المنع من ضربهما. لأنه لو جوّز أن يكون إنما نهى عن التأفيف لأنه أذى قليل، لا للإعظام، لجوّزنا أن نؤمر بضربهما. فان الإنسان قد يقول لغيره: «لا تحبس اللص، لكن اقطعْ يده. ولا تقطع يد فلان، بل اقتله». ولو علم أنه نهى عن التأفيف لأنه أذى، وجوّز أن يمنع الحكيم من الشيء لعلة ويرخّص فيما فيه تلك العلة وزيادة، لما عُلم المنع من ضربهما. فعلِمنا أن العلم بذلك موقوف على الجملة التي ذكرناها، لا غير، دون ما يدعى من العرف. وأيضاً فليس يجوز الحكم بنقل الكلام إلى العرف، إلا إذا لم يمكن سواه. وقد بينّا أنه قد أمكن سواه.

إن قيل: لو عُقل ذلك بالقياس، لجاز أن لا يَعلم المنعَ من ضربهما كثير من الناس بأن لا يقيسوا! قيل: إنما كان يجب ذلك لو كان ما ذكرناه من مقدمات هذا القياس مستأنفاً تحتاج إلى غامض فحص. فأما وكثير منها يَعلمه المكلّف قبل الخطاب، كالقول بأن الحكيم لا يرخّص في فعل ما فيه علة المنع، وزيادةٌ؛

---

(١) سورة الإسراء آية ٢٣.

وكالقول بمنافاة الأذى والاستخفاف للتعظيم. ومنها ما العلم به مقارن للخطاب، كالقول بأن هذا الخطاب خرج مخرج التعظيم. فاذا كان كذلك، كانت هذه المقدمات متكاملة للعاقل عند سماع الخطاب. وبها يكمل قياس الأولى.

فان قيل: لو علم ذلك بالقياس لصحّ أن لا يعلم العاقل المنع من ضربهما لو منعه الله عز وجل من القياس الشرعي! قيل: لا يحسن المنع من هذا القياس مع الإيضاح لعلته. لأنه لا يحسن أن يقول الحكيم: «لا تمنعوا مما وُجد فيه علة المنع، وزيادة». ألا ترى لو قال: «إنما منعتُ من ضرب الأبوين لكونه أذى؛ ولا تقيسوا على ذلك ما هو أشد منه»، كان مناقضة للتعليل؟ ولا يكون مناقضة في اللفظ. ولو حسن المنع من هذا القياس، لكان، إذا منع الله من القياس، لا يعلم المنع من ضربهما، وإن منع من التأفيف.

فأما قول القائل: «ليس لفلان عندي حبّة»، فانه يمنع من أن يكون له عليه أكثر من ذلك. لأنه لو كان له عليه أكثر من ذلك، لكان له عليه حبّة وزيادة. فأما ما نقص عن الحبّة، فليس ينبىء القول عنه. لكنه لا يثبت في الذمة على وجه يطالب به الإنسان. فان جرت العادة بالمطالبة به، لم يفد قوله: «ليس له عندي حبّة» نفْي ما نقص عنها.

وقول القائل: «فلان لا يملك حبّة» ينفي كونه مالكاً لأكثر منها. هو حبّة وزيادة. وما نقص عنها، لا يتعرض له خطابه. وليس هو مما يوصف الإنسانَ بأنه مالكه. وقول القائل: «فلان لا يملك نقيراً ولا قطميراً»، فانه يدل من جهة العرف على أنه لا يملك شيئاً، لا من جهة اللغة ولا من جهة التعليل. أما اللغة، فلأن قولنا «قطمير» موضوع لما يغشى النواة. وقولنا «نقير» موضوع للنقرة التي على ظهرها. وليس هو موضوعاً لقليل المال وكثيره. وأما أنه غير مفهوم بالتعليل، فلأن الإنسان لا يقصد أن ينفي كون غيرٍ مالكاً لنقير النواة وللفتيل. وإذا لم يقصد نفي ذلك، ولا يحظر ذلك على ماله، لم يمكن أن يقال: إذا لم يكن الإنسان مالكاً لها، فبأن لا يملك ما فوقها أولى. ولا يقصد الإنسان أن يصف

غيره بالخيانة بالنقير والقطمير، حتى يقال: إذا خان فيهما، فما فوقها أولى بذلك. فاذا بطل أن يكون ذلك مفهوماً باللغة والتعليل، علِمنا أنه في العرف موضوع لنفْي ملك القليل والكثير، لا أنه يفيد نفي مِلكه لأقل القليل، ثم يقال ما زاد على أقل لغيره: «قد حصل فيه القليل وزيادة».

فأما قول القائل لغيره: «لا تقل لأبيك أفّ»، فانه يقصد به المنع من التأفيف على الحقيقة. فيمكن أن يقال: إذا منعه من ذلك لأنه أذى، فبأن يمنعه مما هو أعظم منه أولى.

وأما قول القائل: «فلان مؤتمن على قنطار»، فانه لا يدل على أنه أمين فيما زاد على ذلك. لأن الإنسان قد يصرفه نفسه عن الخيانة في قدر من المال، ولا يصرفه عن الخيانة فيما هو أكثر منه. وأما ما نقص عن قنطار، فانه قد دخل في القنطار؛ فالخطاب يتناوله. فان علمنا أن قوله «فلان مؤتمن على قنطار» يقتضي أمانته على كل حال، كان ذلك معروفاً بالعرف. لأنه لا تقتضيه اللغة، ولا التعليل.

فأما طريق العلة المستنبطة، فأشياء:

منها أن يكون الوصف مؤثراً في قبيل ذلك الحكم ونوعه في الاصول. فيكون أولى بأن يكون علة من وصف لا تؤثر في نوع ذلك الحكم، ولا تؤثر فيه بعينه. لأن العلة تؤثر في الحكم. فما لا يؤثر في الحكم لا يكون علة. وذلك كالبلوغ، مؤثر في رفع الحجر عن المال. فكان أولى بأن يكون علة في رفع الحجر في النكاح من الثيوبة. لأن الثيوبة لا تؤثر في جنس هذا الحكم الذي هو رفع الحجر.

ومنها أن يوجد الحكم في الأصل عند حصول صفة، وينتفي عند انتفائها. وذلك يقتضي أن لذلك الوصف من التأثير في ذلك الحكم ما ليس لغيره. وهذه طريقة تُعتمد في المؤثرات العقلية. وقد حكى قاضي القضاة رحمه الله عن الشيخ

أبي عبد الله رضي الله عنه أنه كان لا يعتمدها، ويقول: يجب أن يقوى بغيرها. والأولى كونها معتمدة بنفسها. فان قيل: إن كان للأصل وصف آخر، يوجد الحكم بوجوده وينتفي بانتفائه، ما قولكم فيه؟ قيل: إنه إذا كان الحكم يوجد مع وجود كل واحد من الوصفين، لم يكن الحكم ينتفي عند انتفاء كل واحد منها على كل حال. إلا أن كل واحد منها مؤثر فيه، لأنه قد كفى كل واحد من الوصفين في وجود الحكم، وأثّر عدمه في عدمه على بعض الوجوه؛ وهو إذا لم يُخلفه الوصف الآخر.

ومنها أن يُجمع الأمّة، أو القائسون منها، على تعليل أصل ويختلفوا في علته، فيبطل إلا علة واحدة، فيعلم صحتها. لأنها لو فسدتْ لخرجِ الحق عن أيدي الامة. فأما إذا لم يجمعوا على تعليل الأصل، بل علّله، فمنهم من علّله بعلة، ومنهم من علّله بأخرى، وفسدتْ إحداهما، فانه لا يجب صحة الاخرى. لأنه ليس في إفسادها ذهاب جميع الأمّة عن الحق، ولا في سلامتها منوجوه الفساد ما يوجب صحتها. على أن من أقوى وجوه الفساد أن لا يدل دليل على صحتها. وقد ذكر قاضي القضاة في «الدرس»: أن قيام الدلالة على التعبد بالقياس يوجب القياس على كل حال، إلا أن يمنع من ذلك مانع. ولقائل أن يقول: إن أقوى الموانع أن لا يظفر بعلة قد دلّ الدليل على صحتها .ومما ذكر من الطرق أن يكون الحكم مجاوراً لأحد الوصفين، دون الآخر، فيكون ما جاوره الحكم علة، دون ما لم يجاوره. ولمعترض أن يقول: إن كان الحكم المجاور للوصف حاصلاً عنده وإن عدم الوصف الآخر، ومرتفعاً عند ارتفاعه وإن وجد الوصف الآخر، فهذا رجوع إلى أن الحكم قد وجد بوجود الوصف وانتفى بانتفائه، ولم يوجد بوجود وصف آخر ولا انتفى بانتفائه. وإن أريد أن الحكم قد يتجدد عند تجدد أحد الوصفين، ولا بد مِن تقدّم وجود الوصف الآخر، فانه لا يدل ذلك على أن أحد الوصفين هو العلة وحده. لأنه ليس يكفي حصوله وحده. كالرجم المتجدد استحقاقه عند تجدد الزنا، ليس يكفي فيه الزنا إلا بعد تقدّم الإحصان. فوجب اعتبارهما، وإن كان الإحصان شرطاً،

لا علة. لأنه لا يجوز أن يستحق به العقوبة.

ومنها قولهم: إن جريان العلة في معلولها دليل على أنها علة. ومعنى جريانها في معلولها، هو أن الحكم يتبعها في كل موضع وجدت فيه! والجواب: إن أراد المستدل أن الحكم يتبعها في كل موضع باتفاق منه ومِن خصمه، لم يسلّم له الخصم ذلك. لأن العراقي لا يسلّم للحجازي أن تحريم التفاضل يحصل في كل مأكول. وإن أراد أنه هو الذي يتبعها حكمها في كل موضع وُجدتْ فيه: قيل له: أفيسوغ لك أن يتبعها الحكم في موضع وُجدتْ فيه؟ فان قال: لا. قيل له: فلم ساغ لك ذلك؟ فان قال: لأنها علة الحكم في الأصل! قيل: فأنت مستدل على أنها علة حكم الأصل بصحة الجريان، ونستدل على صحة الجريان، بأنها علة الحكم في الأصل. وذلك فاسد. فان قال: إنما ساغ لي ذلك لأنها لا تنتقض. قيل: معنى كونها غير منتقضة أنك علقت الحكم بها في كل موضع وُجدتْ فيه، فكأنك قلتَ: إنما ساغ لي تعليق الحكم بها أينما وجدتُ؛ لأني علقت الحكم بها أينما وجدتُ. فان قال: إنما ساغ لي تعليق الحكم بها أينما وجدتُ، لأنه لم يمنعني من ذلك نص، ولا علة أولى منها. قيل له: ولم: إذا لم يمنع من ذلك نص أو علة، وجب تعليق الحكم بها؟ وما أنكرت أنه إذا لم يمنع النص من ذلك، منع غيرُه من وجوه الفساد. لأن وجوه الفساد كثيرة. فان قال: ليس يمنع من ذلك وجه من وجوه الفساد. قيل له: أتعدّ في وجوه الفساد فقْد الدلالة على صحتها؟ فان قال: نعم. قيل: فـدُلّ على صحتهـا، واتـرك جـريـانها وعـدم انتقاضها. وإن قال: لا أعدّ ذلك من وجوه الفساد، بل يجوز لي أن أعلق الحكم بها إذا سلمتْ من نص يدفعها، وغيره ذلك. قيل له: لم زعمتَ أنها إذا سلمتْ من ذلك، صحّت؟ فان قال: لأنها تفسد بمعارضة النص وغيره من وجوه الفساد، فيجب صحتها بسلامتها من ذلك. قيل: إن قولنا: «إن ما حصل فيه وجه من وجوه الفساد فهو فاسد» إنما يلزمه القول بأن ما ليس بفاسد فليس فيه وجه من وجوه الفساد ولا يلزم منه أن ما لم يحصل فيه وجه فساد فليس بفاسد.

كما أن قولنا «الإنسان حيوان» يلزمه أن ما ليس بحيوان فليس بانسان؛ ولا يلزمه منه أن ما ليس بانسان فليس بحيوان. ويبيّن ذلك أن النبي ﷺ لو قال: «زيد ليس في الدار»، لبطل القول بأن زيداً في الدار؛ ولا يجب، إذا لم يخبر النبي ﷺ بذلك، أن يصح القول بأنه في الدار. فان قال: ألستم تنفون وجوب صلاة سادسة لعدم الدلالة؟ فيجوز مثله في العلّة! قيل: إنما نفي ذلك شيوخنا لعلمهم باضطرار أن ذلك ليس من الدِين. ولو لم يعلم ذلك باضطرار، لنفيناه لدلالة. وهي أنها لو وجبتْ، لدلنا الله سبحانه على ذلك. فان قالوا: «قولوا: لو لم يكن العلة صحيحة، لأعلمنا الله تعالى ذلك». قيل: يكفي في النفي فقْد دلالة الإثبات؛ ولا يكفي في الإثبات فقْد دلالة النفي. ألا ترى أنّا ننفي صلاة سادسة لفقد الدليل على وجوبها؟ ولا نوجبها لفقد الدليل على نفيها. وذلك أن الأصل نفي وجوبها فلا ننتقل عنه إلا بدليل. والأصل أنّا غير معتقدين لصحة العلة، فلا ننتقل عن ذلك إلا بدليل. فان قالوا: عجْز الخصم عن إفسادها يدل على صحتها. قيل: الخصم قد يعجز عن إفساد الفاسد. وأكثر ما في عجزه أن يكون قد سلمت العلةُ من وجوه الفساد. وقد تقدّم الكلام في ذلك:

وهذا هو الكلام في طريق العلة. ونحن نتكلم الآن في العلة من حيث هي علةُ حكم الأصل، وما يتصل بذلك.

باب

الكلام في حكم الأصل

اعلم أن الوصف لا يصح كونه علةَ حكم الأصل إلا والحكم موجود في الأصل. فينبغي أن ينظر الإنسان هل الحكم موجود في الأصل أم لا؟ فانه قد يقيس الإنسان على أصل لا يسلمّ خصمه وجودَ الحكم فيه. وقد يكون الحكم موجودا في بعض الأصل، دون بعض. ويكون القائس قد رام ردّ الفرع إلى جميع الأصل. فلا يمكنه ذلك. فان رام ردَّه إلى الموضع الذي وجد فيه، ولم يمنع من ذلك مانع من إجماع أو غيره، جاز ذلك.

باب

في تعليل حكم الأصل بالاسم، وبأحكام شرعية، وبجميع أوصاف الأصل

أما تعليله بالاسم، نحو تحريم الخمر بأن العرب سمّته خمرا، فلا يصح. لأنه لا تأثير لذلك في التحريم. ويجوز تعليل التحريم بكونه خمرا، ويراد بذلك فائدة قولنا «خمر». لأن المرجع بذلك إلى صفات، علّتها الخمر. ويجوز تعليل الحكم بحكم شرعي، لأنه لا يمتنع أن يكون لبعض الأحكام الشرعية تأثير في حكم آخر. نحو قولنا «طهارة مزيلة للحدث» وأشباه ذلك كثيرة. ولا يمتنع أن يكون المؤثر في الحكم مجموعُ صفات كثيرة، كما لا يمتنع أن يكون المؤثر فيه صفات قليلة. فأما تعليل الحكم بجميع صفات الأصل حتى يدخل فيه كونه في مكان كذا وأن كونه كذا، فلا يصح. لأنه لا تأثير لكثير من هذه الأوصاف في الحكم. ومن يمنع من العلة القاصرة، يقول: إن تعليل الشيء بجميع أوصافه تعليل بما لا يتعدى. لأن جميع صفات الشيء لا توجد في غيره.

باب

القول في عدم التأثير

اعلم أنه إذا كان في أوصاف العلة وصف لا تأثير له ـ لو عدم عن الأصل لم يعدم الحكم عنه ـ فانه يعلم بذلك أنه لا يجوز أن تكون العلة مجموع تلك الأوصاف. بل ينبغي أن يرفض منها ذلك الوصف، لأنه لو أثبت في العلة ما لا يضر عدمه، وجب إثبات ما لا نهاية له من الأوصاف. فان انتقضت العلة بفرع من الفروع متى أزلنا ذلك الوصف عن العلة، فسدت العلة. ولا يجوز ضم الوصف إليها لتسلم العلة من النقض. لأن العلة يجب أن تعلم أولا أن حكم الأصل متعلق بها. وأنها مؤثرة فيه؛ ثم تجري في الفروع. فاذا كان وصف منها غير مؤثر في حكمه، لم يجز كونه في جملة علّته، فيجب إسقاطه. وإذا سقط

وانتقض ما عداه، لم يجز كون مجموع الأوصاف علة. ولا ما عدا ذلك الوصف. ويفارق عدم التأثير عكس العلة. لأن عكسها هو أن يوجد حكمها مع عدمها في بعض المواضع. وليس ذلك بممتنع. لأن العلة إذا كانت أمارة، فقد يجوز أن تدل على الحكم الواحد أمارتان: أيها وُجدتْ، دلتْ عليه. وإن كانت وجه المصلحة فقد ثبت المصلحة لوجه. وقد ثبت لوجه آخر، كما يقبح الشيء لوجه ويقبح لوجه آخر. فأما عدم التأثير، فهو أن لا يؤثر وصف من الأوصاف في الحكم، ويكون التأثير لغيره. فلا يجوز ضم ما لا تأثير إلى ما لَه تأثير.

باب

في تعليل الأصل الوارد بخلاف قياس الاصول

اعلم أنه إذا تقررتْ في الاصول أحكامٌ معلومة، ويثبت بخبر من الأخبار في شيء من الأشياء حكمٌ مخالف لما يقتضيه قياس ذلك الشيء على تلك الاصول، فمعلوم أن القياس على ذلك الشيء يوجب خلاف ما يوجبه القياس على تلك الاصول. وقد أجاز أصحاب الشافعي وطائفة من أصحاب أبي حنيفة القياس على ذلك الشيء المخصوص من جملة القياس. ولم يجوّز الشيخ أبو الحسن القياس عليه إلا لإحدى خلال ثلاث: أحدها أن يكون ما ورد خلاف قياس الاصول قد نُصَّ على علته، نحو ما روي عن النبي ﷺ أنه علّل طهارة الهِرّ بأنها «من الطوافين علينا والطوافات». قال: لأن النص على العلة كالتصريح بوجوب القياس على ذلك الشيء. وأحدها أن تكون الامّة مجمعة على تعليل ما ورد به الخبر، وإن اختلفوا في علته. وأحدها أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الاصول، وإن كان مخالفا للقياس على أصول أُخر، كالخبر بالتحالف في المتبايعَين إذا اختلفا. فانه بخلاف قياس الاصول. ويقاس عليه الإجارات، لأن قياسها موافق لقياس آخر من قياس الاصول. وهو أنه تملّكٌ على الغير. فالقول قوله فيه. وذلك أنه إذا كان في الشرع أصل يبيح هذا القياس، وأصل يحظره ـ وكان الأصل جواز القياس ـ وجب القياس.

وقد أجاز الشيخ أبو الحسن رضي الله عنه القياس على خبر الواحد المخصِّص للعموم. وقال محمد بن شجاع الثلجي رحمه الله: «إذا كان الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول غير مقطوع به، لم يجز القياس عليه». فاقتضى قوله هذا أنه يجوز أن يكون مذهبه أنه إذا كان الخبر مقطوعا به، جاز القياس عليه. واعلم أن ما ورد بخلاف قياس الاصول إما أن يكون دليلا مقطوعا به، أو غير مقطوع به. فان كان مقطوعا به، فهو أصل في نفسه. لأن هذا معنى قولنا: «أصل» في هذا الموضع. فالقياس عليه كالقياس على تلك الاصول. ويجب أن يقصد المجتهد مقصد الترجيح بين القياسين. ويبيّن ذلك أنه إذا كان عموم الكتاب لا يمنع من قياس يخصّصه، فبأن يكون القياس على العموم لا يمنع من القياس على أصل آخر يخالف العموم، أولى. لأن العموم أقوى من القياس عليه. وإن كان الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول غير مقطوع به، فانه لا تخلو علةُ حكمه إما تكون منصوصة، أو غير منصوصة. فان لم تكن منصوصة، ولو كانت أقوى من العلة التي يقاس بها الفروع على تلك الاصول، فلا شبهة في أن القياس على الاصول أولى. لأن القياس على ما طريقه معلوم، أولى من القياس على ما طريقه غير معلوم. وإن كانت العلة منصوصة، فقد ذكر قاضي القضاة رحمه الله في «الدرس» أنه يستوي القياسان من هذا الوجه. لأن القياس على الاصول يختص بأن طريق حكمِ أصله معلوم، وإن كانت طرق علته غير معلومة؛ والقياس على ما ورد بخلاف قياس الاصول علته منصوصة.

ولقائل أن يقول: إن هذه العلة، وإن كانت منصوصة فهي غير معلومة. إذ هي منقولة بالآحاد. فلم يُساو القياس بها على تلك الاصول في القوة. والأولى أن يقال: إن القياس على الاصول المعلومة له حظ من القوة، من حيث كان حكم أصله معلوما. ولا يمتنع أن تعارض هذه القوة قوة اخرى. وهي طريق العلة، بأن يكون طريق علة القياس الآخر أقوى من طريق علة القياس على الاصول. أما بأن تكون العلة منصوصة أو مدلولا عليها بتنبيه، فالموضع موضع اجتهاد. فلا ينبغي إطلاق المنع من ذلك.

يبيّن ذلك أن خبر الواحد إذا خصّ عموم الكتاب، جاز أن يكون القياس على الخبر الخاص أولى من القياس على العموم، وإن كان العموم معلوما وخبر الواحد غير معلوم. إن قيل: إن ما ورد بخلاف قياس الاصول، وإن كان معلوما، فانه لا يجوز القياس عليه؛ لأنه لا يمتنع أن تدل أمارة على علة حكمه! قيل: هذا دعوى، لا دليل عليها. فان قالوا: الدليل على ذلك أن القياس على الاصول يمانع القياس على ما ورد بخلاف الاصول. قيل: هلاّ كان القياس على ما ورد بخلاف قياس الاصول يمانع القياس على الاصول ويمنع أن تدل على علته أمارة؟ وإذا جاز أن يدل على علةِ هذا القياس النصُّ، جاز أن يدل عليه دلالة غير النص.

فان قيل: ما ورد بخلاف قياس الاصول، وإن كان معلوما، فانه لا يجوز أن يساوي أمارة علةِ القياس على الاصول في القوة. فلا يجوز القياس عليه! قيل: هذا دعوى. وما أنكرتم أن يكون الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول قد غيّر الحكم عما كان عليه من قبلُ. لأنه لمّا كان معلوما، صار أصلا في نفسه. فلا يمتنع أن يقع التنبيه على علته، ويكون التنبيه عليه أقوى وأظهر من التنبيه على علة الاصول، ثم يقال لهم: أليس قد جاز أن يدل عليها النص، وهو أقوى وأظهر من علة الاصول؟ فلا يجوز أن يدل عليها تنبيه النص. ويكون أقوى من دلالة علة الاصول.

باب
في تعليل أصول العبادات والتقديرات وغير ذلك

اعلم أن أبا علي رضي الله عنه لا يجوّز تعليل الاصول، ولا يجوّز إثبات صلاة سادسة بالقياس ولا بتعليل الحدود. وهو قول أبي الحسن. ولهذا منَع مِن قطْع المختلِس بالقياس. ومنع من إثبات صلاة بايماء الحاجب بالقياس. ومنع من تعليل الكفارات، وإثبات كفارة بقياس. وسوّى بين الكفارات الجارية مجرى العقوبات، وبين ما لا تجري مجرى العقوبات. وأعمل الاستدلال في موضعها وفي موضع الحدّ. وحكي عن أبي حنيفة رضي الله عنه شبيها بذلك،

لأنه لم يُثبت الصوم بدلا من هدى المُحصَر. لأن ذلك إثبات عبادة مبتدأة. ومنع الشيخ أبو الحسن رضي الله عنه من إثبات النصُب ابتداء بالقياس، أو بخبر الواحد. وكذلك لم يُثبت الزكاة في الفِصلان؛ واستعمل القياس في نصُب ما ثبت فيه الزكاة، كما يعمل القياس في صفات الصلاة وإن لم يستعمله في نفس الصلاة. وقبِل خبر الواحد في إثبات نصاب زائد على المائتين على مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه. ومنعَ من القياس في المقادير. ولم يعلل ما رخص فيه للتساهل. ولم يقس عليه، كاجرة الحمام والاستصناع. وقبِل أبو يوسف خبر الواحد في إثبات الحدود، كما يقبل الشهادة فيه، وإن كانَ مما يدرأ بالشبهة. وهذا يقتضي أنه يُثبت الحد بالقياس أيضا. لأن القياس كخبر الواحد في إفادة الظن. فان لم يمتنع إثباته بأحدهما، وإن كان يدرأ بالشبهة، فكذلك الآخر. أما الشافعي رحمه الله وأصحابه، فانهم يعللون كل ذلك ويستعملون القياس فيه ما لم يمنع منه مانع. إلا أنهم يقولون: إن الأصول والحدود لا مجال للقياس فيها. ولو دل الدليل على العلة فيها، لقيس عليها. وقد حد بعضهم واطىء البهيمة قياسا على الزاني، وإن كان بعضهم يقول: إن ذلك زنا.

والخلاف بين الناس: هل في الشريعة جملة من المسائل يعلم أنه لا يجوز أن تدل دلالة على علة أحكامها، فيمتنع استعمال القياس فيها في الجملة، أو ليس ذلك، بل ينبغي أن يستقرىء مسألة مسألة؟ فأصحاب أبي حنيفة يقولون: إنا قد علمنا ذلك في جملة من المسائل، وهي التي ذكروها. وغيرهم لا يحكم بذلك في أكثر هذه المسائل على سبيل الجملة، بل يستقرءون مسألة مسألة. والأظهر في كثير مما ذكروه أنه لا يظهر علته كالتقديرات واصول العبادات. والأولى مع ذلك استقراء مسألة مسألة. فما لا يدل على علته دلالة، لم يستعمل فيه القياس، لجواز أن يكون فيها ما دل دلالةٌ على علةِ حكمه. غير أن ما أخذ علينا التطرق إليه بالأدلة المعلومة فانه لا يجوز استعمال القياس فيه. كصلاة سادسة. ولإجماع الامّة على أنه لا مجال للقياس فيه. ولأنه لا تظهر فيه دلالة تدل على علته. وما رُخّص فيه للتساهل، فلا علة فيه إلا شدة البلوى به. وكل ما هذه حاله، قد رخّصوه. وما لم يرخصوه من ذلك، فالإجماع على حظره يمنع من قياسه على ما

---

(١) راجع سورة البقرة آية ١٩٦.

رخّصوه. ويبعد أن تظهر في التقديرات والأعداد علة. فأما الكفارات، فلا يبعد أن تظهر علتها، فيقاس عليها غيرها بتلك العلة. وليس لمن منع من ذلك أن يجري به مجرى الحدود من حيث كانت عقوبات. لأنه يسوّي في المنع من إثباتها قياسا بين ما يجري منها مجرى العقوبات وبين ما لا يجري منها مجرى العقوبات. وأيضا فقد أثبتوا على الآكل في شهر رمضان كفارة. وهي جارية مجرى العقوبات، اعتبارا بالمُجامِع، وسلكـوا في ذلـك مسلـك التعليـل. ولا يعصمهم من ذلك أن يمنعوا من تسمية ذلك «قياسا». وسيجيء القول في ذلك إن شاء الله.

باب

في الاستدلال على موضع الحكم، هل هو قياس أم لا؟

اعلم أن الشيخ أبا الحسن رحمه الله لم يكن يثبت الكفارات بالقياس. وكان يُثبتها بالاستدلال على موضع الحكم. فيثبت الكفارة على الآكل في شهر رمضان اعتبارا بالمُجامع فيه. فيقول: قد علمتُ أن الكفارة لم تجب في الجماع لعينه، بل لأنه مفسد لعين صوم شهر رمضان مع ضرب مخصوص من المأثم. وهذا موجود في الأكل.

وذكر قاضي القضاة رحمه الله أنه كان يُفصّل بين القياس وبين ذلك، بأنّا نحتاج إلى الاستدلال لنعلم بأن الجماع يختص بمأثم مخصوص. ولا يحتاج إلى الاستدلال لنعلم أن البُر مكيل. فيقال له: حاجتك إلى هذا الاستدلال لا يُخرجك من أن تكون قد سلكتَ مسلك التعليل بهذه الأوصاف وأجريتَ حكمها معها. وهذه صورة القياس. على أن المقائيس ما يعلم ثبوتُ علته في أصله بدليل. وذلك بأن تكون العلة حكما شرعيا. لأن الأحكام الشرعية معلومة بالدليل. على أن ما افتقر فيه إلى الاستدلال هو أخفى مما عُلم ضرورة. فان لم تثبت الكفارة بالأجلى، فالأولى أن لا تثبت بالأخفى.

ويمكن أن نقيس الاستدلال على موضع الحكم بوجه آخر. وهو أن يكون الحكم ثابتا في موضع مجمل، ثم نستدل لنعلم ذلك الموضع. فاذا ثبت بالدليل أن

شيئا من الأشياء من ذلك الموضع، ألحق به حكمه لا على سبيل القياس، بل على سبيل إدخال التفصيل في الجملة. فان قيس الاستدلال على موضع الحكم بهذا، قيل له: أموضع الكفارة هو الجماع، أم بعض أوصافه؟ فان قال: هو الجماع. قيل: هذا لا يحتاج إلى استدلال زائد على الخبر. وينبغي أن لا يلحق به إلا ما كان جماعا. وإن قال: موضعها هو بعض أوصافه، وهو إفساد عين صوم الشهر مع مأثم مخصوص. قيل: أبالنص علمت أن هذا موضع الكفارة، أم بدليل؟ وليس يمكنه القول بأنه علم ذلك بالنص. لأن النص يتناول الجماع، لا هذه الأوصاف. وإن قال: علمتُ ذلك، لا بالنص، ولكن باعتبار أفسدتُ به تعليق الكفارة بالجماع وبغيره من أوصافه، سوى ما ذكرتُه. قيل: هذا تعليل منك، لأنك علقتَ هذه الكفارة بهذه الأوصاف وقلتَ لها ما ثبت الكفارة، وتوصلتَ إلى ذلك بأن أفسدت تعلق الكفارة بما عداها. فاذا حكمتَ على الأكل بالكفارة - لأنه مفسد لعين صوم رمضان، مع مأثم مخصوص - فقد قِستَ. وجرى ذلك مجرى أن تُفسد تعليق الربا بعين البُر وبصفاته، سوى الكيل، ثم تحرّم الارز لأنه مكيل. وكل من أثبت الكفارة بالقياس، أن يسلك هذا المسلك. ونسميه استدلالاً على موضع الحكم.

باب

تعليل حكم الأصل بعلتين

اعلم أن حكم الأصل إذا علل بعلّتين، فإما أن تكون إحداهما هي الدليل على حكم الأصل، أو لا تكون واحدة منهما هي الدليل على حكم الأصل؛ بل الدليل عليه نص أو إجماع. فان لم تكن واحدة منهما دليلاً على حكم الأصل، جاز أن تصحا جميعاً. لأن العلة إن كانت أمارة، فجائز أن تدل على الحكم الواحد أمارتان، وإن كانت موجبة وجه مصلحة، فجائز أن يكون الشيء صلاحاً من وجهين. يبيّن ذلك أنه قد يستحق الإنسان القتل لردته؛ ولأنه قتل غيره. وقد تفسد صلاة الإنسان بالحدث وبالكلام إذا وُجدا معاً. وأمثال ذلك كثيرة. وإن كان إحدى العلتين دليلاً على حكم الأصل، فإما أن تكون دليلَ حكمه من غير أن يقاس بها على أصل آخر، أو أن تكون دليلَه بأن يقاس بها

على أصل آخر. مثال: ردُّنا التطاول في الشهادة على السرقة إلى التطاول في الشهادة على الزنا. في أن الحاكم لا يحكم بها بعلة أن كل واحد منهما حق من حقوق الله تعالى، وليست هذه العلة هي التي لها لم يحكم الحاكم بالشهادة على الزنا إذا تطاول عهدها، لكن العلة في ذلك أن الشهود على الزنا مخيرون بين إقامة الشهادة بحق الله سبحانه وبين الستر على المشهود عليه. فاذا أخّروا الشهادة علِمنا أنهم آثروا. فاذا شهدوا من بعد، تبيّنا أن عداوة تجددتْ لهم. والعداوة تتّهم الشهود. وقد منع النبي ﷺ من قبول شهادة ذوي الأضغان. وظهر لنا أنهم من ذوي الأضغان، لا أنّا نقيسهم على ذوي الأضغان. وهذه العلة لا يمكن ذكرها في الشهادة على السرقة، لأنه يجوز أن يكون الشهود إنما أخّروا الشهادة لأن المسروق منه أخّر المطالبة. فقد بان علة حكم الأصل غير العلة التي بها رددنا الفرع إلى الأصل.

وقد اختلف الناس في ذلك. فمنهم من أجاز تعليل الحكم بالعلة التي لم يَثبت الحكم بها؛ قال: لأن العلة التي بها يثبت حكم الأصل هي طريق الحكم في الأصل. فجرت مجرى النص الدال على حكم الأصل. فكما يجوز أن تدل دلالة على أن لبعض أوصاف الاصل المنصوص على حكمه تأثيراً في ذلك الحكم، فتجعل علته، ويقاس بها فرع من الفروع عليه، جاز أيضاً، في بعض ما ثبت حكمه لعلة من العلل، أن تدل دلالة على أن لبعض أوصافه تأثيراً في ذلك الحكم، فتجعل علة فيه، ويقاس بها على الفروع. ومنهم من لم يصحح العلة التي لا يَثبت بها حكم الأصل. لأن هذه العلة لا يمكن أن تدل على صحتها، وأنها لمكانها ثبت حكم الأصل. لأنه لا يمكن أن يستدل على ذلك بفساد ما عداها. لأن العلة الأخرى صحيحة. ولا يمكن أن نستدل عليها بأن الحكم يوجد بوجودها في الأصل، وينتفي بانتفائها عن الأصل وانتفاء ما يقوم مقامها؛ لعلْمنا أنها لو وُجدتْ وحدها في الأصل من دون العلة الأخرى، لم يثبت الحكم. فاذا لم يمكن أن تدل دلالة على صحتها، لم تثبت صحتها.

وأما القسم الثاني، وهو إذا كانت العلة التي هي دليل الحكم في الأصل، يقاس بها ذلك الأصل على أصل آخر، فلا يخلو إما أن يمكن أن يقاس الفرع الآخر بتلك العلة على الأصل الأول، أو لا يمكن. فإن لم يمكن، فالخلاف فيه

كالخلاف فيما تقدّم الآن. وإن أمكن ذلك، فمثاله أن يردّ الذُّرة إلى الارز بعلةِ أنه مكيل؛ ويردّ الارز إلى البُر بهذه العلة. وهذا تطويل لا فائدة فيه. لأنه يمكن ردّ الذرة إلى البُر بهذه العلة. ولأن ردّ الذرة إلى الارز يوهم أن حكمه منه مستفاد. وليس كذلك. لأن الذرة كالارز في أن العلم بحكم أحدهما لا يسبق العلم بحكم الآخر. فلا يترتب عليه. بل حكمها يترتب على البر.

باب

في تعليل الأصل بعلة لا تتعدا

أما الشيخ أبو عبد الله رحمه الله، فانه أفسدها إلا أن يدل عليها نص أو إجماع. وحَكى عنه قاضي القضاة رحمه الله أنها صحّحها في بعض مسائله. والشيخ أبو الحسن رضي الله عنه أفسدها إلا أن يدل عليها نص. والشافعي وأصحابه، وقاضي القضاة يصحّحونها.

والدليل على صحتها، هو أن من أفسدها إما أن يُفسدها لأنها لم تتعدّ إلى فرع مختلف فيه، أو أنها لم تتعدّ إلى فرع أصلاً، اختلف فيه أو لم يختلف فيه. فان قال بالأول، كان قد جعل صحتها وفسادها موقوفين على أن يختار الناس الخلاف في الفرع أو الاتفاق فيه. وهذا شنيع. وأيضاً فإن كانت العلة هي وجه المصلحة. فوجوه المصالح إذا حصلت في الشيء اقتضت كونه مصلحة، وقع الاتفاق عليه أو لم يقع. وإن كانت أمارة على الحكم، وعلى وجه المصلحة فالأدلة والأمارات لا تفسد بالاتفاق على مدلولها. وإن قالوا بالثاني، فالذي يفسده أيضاً هو أن العلة الشرعية إذا دلت عليها الأمارة، غلب على ظنّنا أنها وجه المصلحة، وإن لم تتعدّ. لأن وجوه المصالح قد تختص نوعاً واحداً، وقد تتعدّاه، كما نقوله في وجوه القبح والحُسن كلها. وأيضاً فالعلة لو فسدت إذا لم تتعدّ، لكان لفسادها وجه معقول.

فان قالوا: الوجه في ذلك هو أن العلة المستنبطة إذا لم تتعدّ، لم يكن في استنباطها فائدة. لأن حكم الأصل ثابت بالنص. لأنها بالنص قد أُغني غنها في الأصل. وليست موجودة في فرع، فيكون طريقاً إلى حكمه. وإذا لم يكن في

استنباطها فائدة، كانت عبثاً. وليس كذلك العلة المنصوصة، لأنها لم تثبت علة بالاستنباط. قيل: إن المستنبط للعلة طالب لها. وهو في حال طلبه لا يعلم ما علة الحكم؟ وهل هي متعدية أم لا؟ فيقال له: «لا تتكلفْ هذا البحث والطلب. وإنما يعلم أن العلة التي تبحث عنها، لا تتعدى بعد استيفاء الطلب». وأيضاً يكون الطلب لها عبثاً لا يفسد العلة، لأنه لا يمتنع كونها علة، ويكون الطالب لها عابثاً حين يتشاغل بطلب ما هو مستغنٍ عنه. وأيضاً فلو جاز أن يكون الطلب لها عبثاً، لأنها ليست بطريق إلى الحكم: لا في الحكم ولا في الفرع، لكان النص عليها عبثاً. لأنها ليست بطريق إلى حكم في أصل ولا فرع. وأيضاً وقوع الغنى عن الشيء لا يفسده. ألا ترى أنّا نستغني بالقرآن في بعض الأحكام عن أخبار الآحاد وعن القياس؟ ولا يوجب ذلك فسادهما!

فان قيل: خبر الواحد يمكن أن يكون طريقاً إلى الحكم الذي دل عليه القرآن. ولا يمكن أن تكون العلة القاصرة طريقاً إلى حكم أصلاً! قيل: إنما تكلمنا على قولكم «طلبها عبث، إذ النص قد أغنى عنها. وليس لها وجود في بعض الفروع». ولم نتكلم على ما ذكرتموه الآن، وهو قولكم: «العلة القاصرة لا يمكن أن تكون طريقاً إلى حكم، فلم يكن في طلبها فائدة». فان قلتم ذلك، أجبناكم بما تقدّم دون هذا الوجه.

وإن قالوا: إذا لم تكن العلة طريقاً إلى حكم، لم تكن فيها نفسها فائدة. وما لا فائدة فيه، لا يجوز أن ينصب الله عز وجل عليه أمارة. فكل علة قاصرة، فإنا نعلم أن الله عز وجل لم ينصِب عليها أمارة! قيل: وما لا فائدة فيه، لا يجوز أن ينص الله عز وجل ولا رسوله غليه. فان جعلتم للنص عليها فائدة، فقد بطل قولكم: «إن ما لا يفيد حكماً، فهو فاسد». وأيضاً فلا فائدة أكثرمن العلم بعلة الحكم. فانا إذا علمنا حكم الشيء ووقفنا على علته، صِرنا عالمين أو ظانّين بما لم نكن عالمين به. وذلك ما تتشوّق النفس إلى معرفته. ولا يمتنع أن يكون لنا في ظن ذاك مصلحة. وفائدة أخرى: وهي أن نمتنع من قياس فرع على أصلٍ علّته قاصرة.

فان قالوا: فهذا يمكن إذا لم تُنصَب أمارة على أن ذلك الوصف علة! قيل:

هذا القدر لا يمنع من القياس على ذلك الأصل. لأنه يجوز أن يظن أن علته وصف آخر، فيقاس به فرع من الفروع. وإذا ظننا أن ما لا يتعدى هو العلة، لأن أمارة كونه علة أقوى من كل الأمارات، رفضنا ما عدا ذلك الوصف، فلم نقِس على ذلك الوصفِ شيئاً. ولهم أن يقولوا: وكان يمكن أن لا يقاس على ذلك الأصل، بأن لا ينصب الله عز وجل أمارة على شيء من أوصافه. وإذا أمكن ذلك، لم يكن في نصبِ أمارة على الوصف الذي لا يتعدى فائدة.

وأقوى ما يمكن أن يحتجوا به هو أن العلة الشرعية أمارة. والأمارة كالدلالة في أنها كاشفة عن شيء. ولا يُتصوّر دلالة وأمارة لا تكشف عن شيء. والعلة القاصرة لا تكشف عن حكمِ أصل ولا فرع. فلم تكن أمارةً. وإذا لم تكن أمارة، لم تكن علة. والجواب: إنه إذا دلّت أمارة صحيحة على كون الوصف علة، قضينا بأنها وجه المصلحة. وقلنا بأن العلة أمارة على معنى أنها مظنون كونها علة. ويمكن أن نقول إنها أمارة على وجه المصلحة بمعنى أنها مقارنة، فيدل على أن وجه المصلحة يوجد حيث توجد العلة. ثم يقال لهم: إذا نص على العلة التي لا تتعدى، أليس تكون العلة أمارة أو دلالة؟ فان قالوا: بلى. قيل لهم: فعلى ما تدل؟ فان قالوا: إنها تكون وجه المصلحة، أو تكون أمارة على وجه المصلحة، ولا تكون أمارة ولا دلالة على حكم. قيل لهم: مثله في العلة المستنبطة.

باب

في اختلاف موضوع العلة والحكم

اعلم أن العلة قد تكون حكماً ما شرعياً ويكون حكمها شرعياً. وإذا كان أحدهما مبنياً على التخفيف، والآخر على التغليظ، جاز أن يجعل ذلك أمارة تقتضي أن لا يعتبر أحدهما بالآخر. ويمكن أن يجاب عن ذلك، فيقال: لا يمتنع اعتبار أحدهما بالآخر، إذا دلّت الدلالة على صحة العلة. فان قيل: إنه لا يجوز أن تدل الدلالة على صحةِ مثلِ هذه العلة، انتقل الكلام إلى إقامة الدلالة على صحة العلة، ونحن، مِن بعدُ، نذكر الكلام في العلة من حيث هي دليل على حكم الفرع، إن شاء الله.

باب

في اختلاف موضوع الفرع والأصل وفي حكم الفرع إذا تقدم حكم الأصل

أما اختلاف موضوع الأصل والفرع، فنحو أن يكون الأصل مبنياً على التخفيف كالتيمم والمسح على الخفين ويكون الفرع مبنياً على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين؛ ويروم القائس أن يُثبت في الفرع حكماً مخففاً. ويكون الأصل مبنياً على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين، ويكون الفرع مبنياً على التخفيف كالتيمم والمسح على الخفين، ويروم القائس أن يثبت في الفرع حكماً مغلظاً. فاختلاف الفرع والأصل كالأمارة. على أنه لا ينبغي ردّ أحدهما إلى الآخر. فان دلت دلالة على صحة العلة الجامعة بينهما، أوجبت الدلالةُ التسويةَ بين الفرع والأصل في ذلك الحكم، وإن اختلفا في التغليظ والتخفيف من وجوه أُخر.

وأما الفرع إذا تقدم حكمه على حكم الأصل، فمثاله الوضوء إذا قيس على التيمم في اشتراط النية فيه. وذلك أن الوضوء وجب بمكة، والتيمم وجب بعد الهجرة. وقد منع من ذلك قوم لأن شرط ما تقدّم وجوبه لا يجوز كونه مستفاداً مما تأخر وجوبه. لأن الدليل لا يجوز تأخره عن المدلول عليه. والأولى أن يقال: إن الفرع إذا تقدم حكمه، فانه إن لم يدل على ثبوت حكمه إلا القياس على ذلك الأصل، فانه لا يصح ذلك القياس. لأنه لا يجوز أن لا يكون لنا، على الحكم الذي تُعُبّدنا به، دليل في الحال. وإن دل على حكم الفرع دليل متقدم، لم يبطل ذلك القياس. لأنه لا يجوز أن يدلنا الله عز وجل على الحكم بأدلة مترادفة. ألا ترى أن المعجزات تتواتر بعد المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة؟

باب

في العلة هل هي دليل على رسم الفرع ثم يعلّق به حكم شرعي، أو تدل ابتداء على حكم شرعي؟

حكي عن أبي العباس بن سُريج أنه قال: إنما يثبت بالقياس الأسماء في الفروع، ثم تعلق عليها الأحكام. وكان يَتوصل بالقياس إلى أن الشفعة تركة، ثم

يجعلها موروثة؛ وإنّ وطىء البهيمة زنا، ثم يتعلق به الحد. وبعض الشافعية كان يقيس النبيذ على الخمر، في تسميته خمراً، لاشتراكهما في الشدة؛ ثم يحرّمه بالآية[1]. وأكثر الفقهاء متفقون على أن العلل تَثبت بها الأحكام.

فان كان أبو العباس بن سريج منع من إثبات الأحكام في الفروع بالعلل، فذلك باطل. لأن أكثر المسائل إنما تعلّل فيها أحكامها دون أسمائها. والأمارات إنما تدل على أن بعض صفات الأصل له تأثير في الحكم، لا في الاسم. ألا ترى أنّا نعلل تحريم البُر بكونه مكيلاً، لا بكونه مسمى بأنه بُر؟ والأمارة إنما تدل على أن للكيل أو الطعم تأثيراً في تحريم بعضه ببعض متفاضلاً، لا في كونه مسمى بأنه بُر. ثم إنّا نردّ الارز إليه، لنثبت فيه حكمه ابتداءً لا تبعاً للاسم، لأنا لا نروم بقياسه عليه أن نسميه بُراً. وإن أراد أن العلل قد يتوصل بها إلى الأسماء في بعض المواضع، ولم يمنع من أن يتوصل بها إلى الأحكام أيضاً. فان أراد بالعللِ العللَ الشرعية، وبالأسماء الأسماء اللغوية، فذلك باطل. لأن اللغة أسبق من الشرع. ولتقدُّم اللغة خاطبنا الله تعالى بها. فلا يجوز إثبات أسمائها بأمور طارئة. ولأن أمارات جميع العلل الشرعية تتعلق بالأحكام، ولا تتعلق بالأسماء اللغوية. وإن أراد أن الأسماء قد تَثبت في اللغة بقياس غير شرعي، نحو أن نعلم أنهم سموا الجسم الأبيض الذي حضرهم بأنه «أبيض»، لوجود البياض فيه، لعِلْمنا أنه إذا انتفى عنه البياض، لم يسموه بذلك. فاذا وُجد فيه، سمّوه بذلك. ثم نقيس عليه ما غاب عنهم من الأجسام البيض. فقد تقدَّم القول في ذلك. وليس هو ببعيد. وإن أراد أن من الأسماء الشرعية ما تَثبت بالعلل، فغير بعيد أيضاً. لأنّا نعلم أن الشريعة إنما سمّت الصلاة «صلاة» لصفة من الصفات، متى انتفت عنها لم تسمّ في الشريعة صلاة. فنعلم أن ما شاركها في تلك الصفة يسمى «صلاة».

وأما قول بعض الشافعية أن النبيذ يسمى خمراً، فليس هو مذهب الشافعي

(١) راجع سورة المائدة آية ٩٠.

وقد قال في كثير من كتبه: إن الخمر هو عصير العنب النيّ المشتدّ. وأما قياسه النبيذ على الخمر بعلة الشدة وإيجابهم بذلك أن يسمى «خمراً»، فباطل. لأن الخمر لم تسمّ خمراً للشدة فقط، وإن كان لو لم توجد الشدة لم تسمّ خمراً. كما أن الخلّ لم يسمّ خلاً للحموضة، وإن كان لولاها لم يسمّ خلاً. لكنه إنما سمى خمراً لأنه عصير العنب النيّ المشتد. ولو كان قولنا «خمر» يشتمل التمري والعنبي، لشمول اسم الخمر لخمر العراق وخمر فارس، لكان قول القائل لغيره: «أمعك نبيذ أم خمر؟» كقوله: «أمعك خمر أو خمر العراق؟». فلما افترقا في الجنس، علمنا أن اسم الخمر لا يتناول النبيذ. وقول النبي ﷺ: «الخمر من هاتين» محمول على أنه إنما سمّى ما يكون من النخلة «خمراً» مجازاً، لما ذكرناه الآن.

فان قيل: هلا قلتم: إنه يقع عليه اسم الخمر بعرف الشرع؟ قيل: ليس هذا قولاً لأحد. ولو اقتضاه عرف الشرع، لسبق إلى أفهام أهل الشرع من قولنا «خمر» التمري والعنبي معاً، على سواء، كما يسبق إلى أفهامهم من اسم الصلاة هذه الأفعال الشرعية. فكان ينبغي أن يقبح أن يقول القائل: «أمعك نبيذ أم خمر؟».

باب
في أن العلة هل يتوصل بها إلى إثبات الحكم في الفرع وإن لم ينص عليه في الجملة، أم لا؟

ذهب الشيخ أبو هاشم رحمه الله إلى أنه لا يجوز إثبات الحكم في شيء بالقياس إلا وقد ورد النص باثباته فيه على الجملة، فيكون القياس دالاً على تفصيل الحكم. قال: «فلو لم يكن إرث الأخ ثابتاً في الجملة، لم يجز إثبات إرثه مع الجدّ بالقياس». وأجاز غيره من القائسين إثبات الحكم بالقياس، وإن لم يتقدم إثباته في الجملة. والدليل على ذلك هو أن الدلالة العقلية على جواز استعمال القياس لا تخص التفصيل من الجملة، بل تجوّز استعمال القياس فيها. ولأن الأمّة قاست مسألة الحرام ولم يتقدمه فيها حكم شرعي على الجملة راموا

تفصيله. بل كانوا لمقايستهم يثبتون أصل الحكم. وقول الله عز وجل: ﴿لا تحرّموا طيّباتِ ما أحلّ الله لكم...﴾[1] ليس يدل على إثبات الحكم في الجملة في مسألة الحرام. لأن ذلك إنما يدل على المنع من التحريم، ولا يدل على حكم التحريم إذا وُجد. وقد قاس مثبتو القياس الارز على البر، ولا يتقدمه تحريمٌ ببيعه متفاضلاً على الجملة.

باب

في تخصيص النصوص بالقياس ونسخها به

أما نسخ النصوص بالقياس، فسنبيّنه في تضاعيف هذا الفصل. وأما إذا كان القياس رافعا للنصوص من غير نسخ، فقد تقدّم ذلك في الأخبار. وإنما ذكرنا هذا الفصل هناك، ولم نذكره في أبواب القياس، لأنّا نقدّم النصَّ على القياس. وذلك لا يقف على كون القياس حجة في الجملة. وأما إذا كانت النصوص عامة، فانما ذكرنا القول في معارضة القياس لها في أبواب القياس. لأنّا نخصّص العموم بالقياس. وذلك لا يتم إلا والقياس حجة في الجملة.

وقد اختلف الناس في تخصيص العموم بالقياس. فقال الشيخ أبو علي رحمه الله وبعض الفقهاء: لا يخص به أصلا. وهو قول أبي هاشم أولا. وقال الشافعي، وأبو الحسن، وكثير من الفقهاء: أنه يخص به العموم على كل حال. وهو قول أبي هاشم أخيرا. ومن الناس من خص العموم بالقياس في حال دون حال. واختلف هؤلاء في تلك الحال. فمن أصحاب الشافعي من خص العموم بالقياس الجلي، ولم يخصّه بالخفي. ومن الناس من خصه بالقياس إذا دخله التخصيص، ولم يخصّه به إذا لم يدخله التخصيص.

والدليل على تخصيص العموم بالقياس هو أن الصحابة رضي الله عنها اختلفت في الجد، فبعضهم جعله أولى من الأخ والاخت بجميع المال. وذهب في

---

(١) سورة المائدة آية ٨٧.

ذلك إلى قياس، وخص به قول الله عز وجل: ﴿إن امْرُؤٌ هَلَك ليس له ولد وله اخت فلها نصفُ ما ترك وهو يَرِثها إن لم يكن لها وَلَدٌ...﴾[1] وبعضهم قاسم بين الجد والأخ. واستدل بالقياس على انه يقاسم، ولم يجعل للاخ إرث جميع مال اخته، ولم يجعل لاخته مع الجد النصفَ بل خصّ الآية. وهذا يبطل قول من لم يخصّ العموم إلا بقياس معنى لأن القياس في مسألة الجد هو قياسُ غلبة الأشباه.

فان قالوا: خصّوا الآية بكون الجد وارثا بمقدار ما يرثه؛ وإثبات إرثه في الجملة معلوم بقياس جلي! قيل: إنهم لم يذكروا في ذلك قياسا مفردا، بل لم يستعملوا في إثبات إرثه إلا ما استعملوه في مقدار إرثه. لأنهم استعملوا القياس في «هل يرث الكل أو البعض؟»، ثم تبع ذلك ثبوت إرثه. وهذه الدلالة تفسد قول من شرط، في تخصيص العموم بالقياس، أن يكون العموم قد خص من وجه آخر. لأنّا قد بينّا في تخصيص العموم بأخبار الآحاد أن العموم المخصوص هو كالعموم الذي لم يخص. وإذا لم يكن بينهما فرق، كان إجماع السلف رضي الله عنهم على أحدهما كاجماعهم على الآخر. كما أن إجماعهم على القياس في مسألة الجد دليل على صحة القياس في مسألة تجري مجراها.

إن قيل: أليس التخصيص في معنى النسخ؟ لأن كل واحد منهما هو إخراج بعض ما تضمنّه الخطاب. ثم لم يدل عندكم إجماع الصحابة على تخصيص العموم بالقياس وبأخبار الآحاد على جواز نسخه بهما؛ ولا دل إجماعهم على المنع من نسخ العموم بهما على المنع من تخصيصه بهما. فهلا قلتم: إن إجماعهم على تخصيص عموم الكتاب بالقياس، إذا دخله التخصيص، لا يدل على جواز تخصيصه إذا لم يدخله التخصيص؟ وإن كان أحدهما في معنى الآخر! قيل: إن الحكمين إذا كان معناهما واحدا، فان الدلالة على جواز أحدهما هي دلالة على جواز الآخر، إلا أن يمنع من ذلك مانع. ألا ترى أن الصحابة لو أجمعت على قبول خبر

(١) سورة النساء آية ١٧٦.

الواحد في وجوب النية في الوضوء، لدلّ ذلك على قبوله في النية في التيمم؟ فاذا ثبت ذلك، فاجماعهم على تخصيص العموم بالقياس هو دليل على جواز نسخه بالقياس، لولا مانع من ذلك؛ وهو الإجماع. وإجماعهم على المنع من نسخه بالقياس هو دليل على المنع من تخصيصه بالقياس، لولا مانع منع من ذلك. وهو إجماعهم على تخصيصه به.

دليل آخر: وجوب العمل بالقياس مقطوع به، لأن دليله مقطوع به؛ وهو إجماع الصحابة. كما أن العمل بالعموم مقطوع به. فهما متساويان في هذه الجهة. ومنها يقع التخصيص، فيجب إذا كان أحدهما أخص من الآخر أن يخص به الأعم، كما يخص العموم بدليل خاص مقطوع به. يبيّن ذلك أنّا نعدل عن مقتضى العقل في تحليل الأنبذة، وغير ذلك، إلى القياس، مع أن مقتضى العقل مقطوع به. فيجب مثله في العموم.

فان قيل: إنما نعدل إلى القياس عن مجوّزات العقول، لا عن واجباتها. وإباحة النبيذ من مجوَّزات العقول. قيل: ما معنى وصفكم لإباحة النبيذ أنه من مجوزات العقول؟ فان قالوا: معنى ذلك أن العقل، وإن أباحه، فانه يجوّز أن يختص بوجهِ مفَسده في المستقبل؛ فيرد الشرع بتحريمه! قيل لهم: وكل ما يُعدَل إليه بالقياس عن مقتضى العقول، هذه سبيله. وهو موضع استدلالنا عليكم. فان قالوا: إنما جوّزنا استعمال القياس في مقتضى العقل، لأن العقل اقتضى حكمه بشرط أن لا يَنقلنا عنه دليل سمعي - والقياس دليل سمعي - فاذا نقلَنا عن مقتضى العقل، وجب الانتقال عنه! قيل: والعموم أيضا إنما يقتضي الاستغراق ما لم يمنعنا دليل سمعي. والقياس في الجملة دليل سمعي عندنا وعندكم. واعلمْ أنّا قد بينّا في تخصيص العموم بأخبار الآحاد أنه لا يصح الاحتجاج باجماع الصحابة على قبول أخبار الآحاد في الجملة، على قبولها في التخصيص؛ وأنه إنما ينبغي أن يحتج بقبولهم لها في التخصيص لأن إحدى المسألتين مفارِقة للاخرى. وما ذكرناه هناك يتوجه هاهنا. فلا معنى لإعادته.

دليل: قد خصّت الصحابةُ العمومَ بالقياس،لأنهاخصّت آية[1] الجلد وأخرجت منها العبدَ. لأنهم لم يجلدوه مائة. وإنما خصّوه بالقياس ولقائل أن يقول: ما يؤمنكم أن يكونوا خصّوه من الآية بدليل غير القياس؟ واستُغنى بالإجماع عن نقله!

دليل: قد خصّت الصحابةُ قولَ اللّه عز وجل: ﴿... أحل اللّه البيعَ...﴾[2] بقياس الارز على البُر! ولقائل أن يقول: لا سبيل لكم إلى بيان ذلك، لأن كثيرا من الفقهاء لا يسلّمون أن الصحابة اعتقدت تحريم التفاضل فيما عدا الستة، فضلا عن أن يكونوا محرِّمين له قياسا.

دليل: قد عدلت الصحابة عن ظاهر القرآن لقياس. فيجب مثله في التخصيص. لأن التخصيص عدول عن الظاهر! ولقائل أن يقول: إن من يخالف في تخصيص عموم الكتاب بالقياس، لا يسلّم أن الصحابة أجمعتْ على ترك الظاهر بالقياس.

واحتج المخالف بأشياء:

منها أن عموم الكتاب دليل مقطوع به. والقياس أمارة مظنونة. ولا يجوز الاعتراض بالمظنون على المعلوم! والجواب عن ذلك قد تقدَّم في باب تخصيص العموم بأخبار الآحاد. وربما تعلق بهذه الشبهة من لا يجيز تخصيص العموم بالقياس إذا لم يدخله التخصيص؛ ويجيز تخصيصه إذا دخله التخصيص. فاذا نوقض بتخصيصه بالقياس إذا دخله التخصيص، يقول: إن دخول التخصيص يدل على أن صاحب الشريعة قال مع العموم «احمِلوه على عمومه ما لم يمنعكم مانع». ويدل على أن صاحب الشريعة قد أشعرنا بأنه معرض للتخصيص! فيقال له: لم زعمتَ أن تخصيصه يقتضي حمْله على عمومه ما لم يمنع منه مانع؟ فان قال: لأن العموم، مِن حقه أن يجري على عمومه إلا لدليل. قيل: فهذا حكم العموم،

---

(١) راجع سورة النّور آية ٢.   (٢) سورة البقرة آية ٢٧٥.

سواء علمنا دخول التخصيص عليه، أو لم نعلم ذلك. وليس يقف ذلك على دخول التخصيص. ويقال له: ودلالة الأمارة على تخصيص العموم تدل على أن صاحب الشريعة قال في العموم: «إحمِلوه على عمومه إلا أن يمنع من ذلك مانع». ويقال لهم: لم زعمتم أن دخول التخصيص في العموم إشعار بتخصيص زائد؟ وربما قالوا: لو خُص العموم الذي لم يدخله التخصيص، لاقترن به ما يخصّه؛ لأن البيان لا يتأخر. قيل: كذلك يقول من لم يجوّز تأخير البيان. لأنه يذهب إلى أن ما دل على علة القياس، لم يكن متأخرا عن العموم. ثم يقال له: يلزمك ما ألزمتنا في العموم إذا دخله التخصيص. وقالوا أيضا: إن ما دخله التخصيص يدل على أن صاحب الشريعة قد قال فيه إنه ليس المراد به جميعه، فيكون مجملا. فجاز إعمال القياس فيه! والجواب: انّ العموم إذا خصّ تخصيصا معّينا، فانه يبقى الباقي. ومعلوم دخوله تحت العموم. ولا يكون مجملا. وإنما يكون مجملا إذا خص تخصيصا غير معيّن.

ومنها قولهم: إن القياس إنما يصح بالضرورة الداعية إليه، ومع وجود العموم. فلا ضرورة تدعو إليه! الجواب: يقال لهم: أتريدون أن الضرورة الداعية إلى القياس زائلة إذا دخل الحكم تحت لفظ العموم، أو إذا كان الحكم مرادا بالعموم؟ فان قالوا بالأول، كان موضع الخلاف. وإن قالوا بالثاني، لم يمكنهم أن يبيّنوا أن الحكم مراد بالعموم، إلا إذا أثبتوا أن القياس ليس بحجة مع العموم. فيصير دليلهم مبنيا على نفس المسألة. فان قالوا: تناولُ لفظِ العموم للمسألة يدل على أنها مرادة به؛ وذلك نعني عن القياس! قيل: إنما تعلمون أن تناول لفظِ العموم لها يدل على أنها مرادة به إذا علمتم أنه ليس من شرط دلالةَ العموم على ذلك أن لا يعارضه قياس. وإنما تعلمون ذلك إذا علمتم ألُ القياس المخصص للعموم ليس بدلالة. وهذا موضع الخلاف.

ومنها قولهم: إن القياس فرع على النص. فلو خَص القياسُ العمومَ، لكان قد اعترض بالفرع على الأصل! الجواب: إنّ قياس الارز على البر إنما يخص

قولَ الله عز وجل ﴿ .... وأحل الله البيعَ...﴾[1] وليس هذه الآية أصلا لهذا القياس. لأن أصل القياس هو إما ما يقع الردّ إليه كالبُر، أو تحريمه، أو ما يدل على تحريمه، أو ما يدل على صحة القياس، كاجاع الصحابة وغيره. فأما قول الله عز وجل: ﴿ ... وأحل الله البيعَ...﴾[2] فليس هو الذي رددنا إليه الارز، ولا هو الدال على صحة القياس. فلم يعترض بالفرع على أصله.

ومنها أن النبي ﷺ قال لمعاذ: «بماذ تحكم؟» قال: بكتاب الله. قال: « فان لم تجد؟» قال: بسنة نبيه. قال: « فان لم تجد؟» قال: أجتهد رأيي. فجعل اجتهاده مشروطا بأن لا يجد الحكم في الكتاب والسنة. وما يتناوله عموم الكتاب والسنة فهو موجود إما في الكتاب وإما في السنة. وقد صوّبه النبي ﷺ! الجواب: انّ المراد بذلك: إن لم يجد في نص الكتاب والسنة الذي يعلم بدليلنا. يدل على ذلك أنه قال: أحكمُ بكتاب الله عز وجل. قال: فان لم تجد؟ قال: أحكمُ بسنة رسول الله ﷺ. ومعلوم أن ذلك لا يمنع من تخصيص الكتاب بالسنة المعلومة. وليس يجوز الجواب عن هذا الخبر بأن يقال إن حكم القياس غير موجود، وإن تناوله العموم؛ وأن ذلك قد دخل تحت قوله: « أجتهد رأيي ». لأنه إنما يَعلم معاذٌ أن ذلك الحكم غير موجود في الكتاب، وان تناوله عمومه بعد أن يجتهد. فيعلم أن القياس قد دل على أن ذلك الحكم لم يرد بالعموم. وعند ذلك يسقط عنه الاجتهاد. ومعلوم أنه قد جعل اجتهاد رأيه مشروطاً بنفي وجدانه الحكمَ. وهذا التأويل يقتضي أن نفي وجدانه الحكمَ في الكتاب مشروط بتقدم اجتهاد رأيه.

ومنها أن النسخ كالتخصيص، في أن كل واحد منهما يدل على أن المخاطب بالخطاب لم يرد به بعضَ ما تناوله. فاذا لم يجز النسخ بالقياس، فكذلك التخصيص! والجواب: انّ شيخنا أبا عبدالله يقول: إن الامّة أجمعتْ على أن القرآن لا يُنسَخ بقياس، كما أجمعت الصحابة على أنه يخص به. ولولا ذلك، لجوّزتُ نسخ القرآن به. فالشبهة زائلة عنه. فان قيل: كيف يجوز أن نُجمع على

(١) سورة البقرة آية ٢٧٥. (٢) سورة البقرة آية ٢٧٥.

المنع ما أجمعت الصحابة على جوازه؟ قيل: إن الصحابة لم تنصّ على جواز نسخ القرآن بالقياس. وإنما أجمعت على تخصيصه بالقياس الذي هو في معناه. وليس يمتنع أن يرِد التعبّد بأحدهما دون الآخر، لوجه المصلحة يفترقان فيه، لا يعلمه إلا الله عز وجل. ألا ترى أنه كان يجوز ورود النص بالفرق بين التخصيص والنسخ بالقياس؟ وأجاب الشيخ أبو هاشم رحمه الله بأنه إنما لم يجز النسخ به، لأنه لا يجوز أن يُنزل الله عز وجل نصاً ويجعل العمل به موقوفا على اجتهادنا. وإنما الجائز صرفه من وجه إلى وجه بالاجتهاد. ولقائل أن يقول: إن كون العمل بالنص «موقوفا على اجتهادنا»، معناه أنّا نجوّز أن لا يعمل به أصلا إذا أدّى الاجتهاد إلى ذلك. وليس هذا سبيل النسخ من المنسوخ قد عُمل به في حال متقدمة. فان كان إخراج بعض الأشخاص من كونهم مرادين بالخطاب هو صرف للخطاب من جهة إلى جهة، وليس هو إيقاف الخطاب على اجتهادنا، فكذلك إخراج حكم الخطاب في بعض الأزمان دون بعض هو صرف الخطاب من جهة إلى جهة. وأجاب أصحاب الشافعي عن الشبهة بأن النسخ إنما لم يصح بالقياس، لأن كونه ناسخا للنص بخلافه. والقياس لا يصح إذا دفعه النص. فوقوع النسخ به وقوع بدليل فاسد. وهذا لا يصح، لأن القياس إذا نسخ الكتاب، لم يكن الكتاب بخلافه. لأنه ليس يبطل حكمه. وإنما يقصر حكمه على بعض الأزمان. كما أن القياس إذا خصّه، لم يكن النص بخلافه. لأنه لم يرفعه بالقياس. وإنما قصره على بعض الأشخاص.

ومنها قولهم: من شرط القياس أن لا يردّه النص. لأن الامّة أجمعت على هذا الشرط. وإذا كان العموم بخلاف القياس، فقد ردّه النص! الجوّاب: يقال لهم: إن أردتم بردّ النص أن يكون القياس دافعا له أصلا، فكذلك نقول: وليس ذلك موجودا في مسألتنا. وإن أردتم أن يكون القياس ينافي بعض ما اقتضاه العموم، فليس فساد ما هذه سبيله يُجمَع بل هو موضع الخلاف.

باب

في قلب العلة والقول بموجبها

أما قلب العلة، فهو أن يعلّق الخصمُ عليها ضدّ ما علّقه المعلّل من الحكم؛ فلا يكون تعليق أحد الحكمين أولى من الآخر. فيبطل تعلّقها بهما. وذلك على أضرب: أحدهما أن يكون الحُكمان مفصلّين؛ والآخر أن يكونا مجملَين؛ والآخر أن يكون أحدهما مجملا والآخر مفصلا. أما المفصلان فضربان:

أحدهما أن يتناقضا بأنفسهما حتى يقول المعلل: « فوجب أن يجوز »، ويقول الآخر: « فوجب أن لا يجوز ». والآخر لا يتناقضان بأنفسهما، بل بواسطة. مثاله: أن يعلل المعلل استحقاقَ مَن قَتل بغير السيف للقصاص بأنه قَتْل لا على وجه القصاص؛ فأشبه ما إذا قتَل القاتل بالسيف فيقول الخصم: « فوجب أن لا يقتص منه بغير السيف» كما إذا قتل القاتل بالسيف. أما القسم الأول، فلا وجود له، لأن الحكمين إذا تناقضا، كُذّب أحدهما واستحال اجتماعهما في الأصل. ومن حق مَن قلب القياسَ أن يصدّق هو والمعلل فيما يحكمان به في الأصل. وأما الثاني فله وجود. وهو دليل على فساد العلة. لأنه ليس بان تدل العلة على أحد الحكمين، ولا تدل على الآخر - لأن الإجماع واقع على أحد الحكمين: إذا ثبت، انتفى الآخر - بأولى من العكس. وأما إذا كانا مجملَين، فنحو أن يقول أحدهما: « فوجب أن يكون من شرط هذه العبادة معنى ما »، ويقول الآخر:« فوجب أن لا يكون من شرطها معنى من المعاني ». وهذا كالقسم الأول في التناقض لأن الحكمين، وإن كانا مجملين، فهما مفصلان في إثبات الشرط ونفيه. وأما إذا كان أحدهما مجملا والآخر مفصلا، فضربان:

أحدهما أن يكون المجمل هو حكم التسوية، نحو أن يقول القائل: « فوجب أن يستوي كذا مع كذا »، وتكون الامّة مجمعة على أن أحدهما على الحظر، فيجب مثله في الآخر. والآخر ليس هو قياس التسوية. ومثاله تعليل الاعتكاف

بأنه لبثٌ في مكان مخصوص. فكـان مـن شرطـه اقتران معنـى مـن المعـاني، كالوقوف بعرفة. ويقول الخصم: «فلم يكن من شرطه الصوم كالوقوف». وهذا هو الذي قلْبه يُفسد العلة. لأنه ليس بأن يدل العلة على أحدهما، فينتفي الآخر لمكان الإجماع، بأولى من العكس. وهذا أولى مما ذكرناه في كتاب أفردناه في القياس الشرعي. فان اعترض قلْبَ العلة نقض، أو غيره من وجوه الفساد، بطل القلب. وصح قياس المعلل، لأنه قد صار حكمه أولى بأن يُعلَّق على العلة.

فأما القول بموجب العلة، فهو أن يمكّن الخصم أن يقول بالحكم الذي علّقه القائس، فيعلم أن العلة ما دلّت على موضع الخلاف. مثاله تعليل الاعتكاف بأنه لبث في مكان مخصوص. فكان من شرطه معنى ما، كالوقوف بعرفةَ. فيقول الخصم: أنا أقول من شرط الاعتكاف اقتران معنى ما، وهو النيّة.

باب
في تخصيص العلة

اعلم أن العلة قد يوجد معناها في فرع من دون حكمها، وقد يوجد لفظها ومعناها في فرع من دون حكمها.

فالأول هو «الكسر». وذلك بأن ترفع وصفا من أوصاف العلة، ظناً منك أنه لا تأثير له. وأن الذي يجوز أن يؤثر في الحكم هو ما عداه، ثم ينقض ما عداه. مثاله أن يعلّل معلل وجوب صلاة الخوف بأنها صلاة يجب قضاؤها كصلاة الأمن. فيظن المعترض أنه لا تأثير لكون العبادة صلاة في هذا الحكم؛ وأن الذي يظن أنه مؤثر في الوجوب هو وجوب القضاء. ثم ينقض ذلك بصوم الحائض في شهر رمضان، يجب قضاؤه، وليس بواجب. وينبغي للمعلل إذا أراد أن يجيب عن ذلك أن يبيّن أن لكون العبادة «صلاةً» تأثيرا في الحكم المعلل؛ وأن الصلاة تخالف الصيام في هذا الباب.

وأما القسم الثاني فهو « النقض » . وقد اختلف الناس هل يجوز تخصيص العلة المستنبطة؟ ولا يمنع ذلك من كونها أمارة على الحكم، ولا يجوز تخصيصها . ويكون تخصيصها مانعاً من كونها أمارة. فأكثر أصحاب أبي حنيفة يجيزون تخصيصها . وهو محكي عن مالك. وأصحاب الشافعي يمنعون. وربما مرّ في كلام الشافعي جوازه. وذكر قاضي القضاة في « الشرح » أن الشافعي يجيز ذلك؛ وإنما يعدل عن حكم علة إلى حكم علة اخرى. والمعلوم من مذهبه أنه يشترط نفي العلة الثابتة في العلة الاولى حتى لا ينتقض. غير أنه لا يصرّح باشتراط ذلك، لأنه معلوم من مذهبه الاشتراط .

أما العلة الشرعية المنصوصة، فقد اتفق على جواز تخصيصها من أجاز تخصيص الشرعية المستنبطة. واختلف مانعو تخصيص المستنبطة في جواز تخصيص المنصوصة الشرعية. فأجازه بعضهم، وهو ظاهر مذهب الشافعي. ومنع منه آخرون. وأقوى ما يحتج به المانعون من تخصيص العلة المستنبطة، هو أن يقال: معنى قولنا « إنه لا يجوز تخصيص العلة »، هو أن تخصيصها يمنع من كونها أمارة وطريقاً إلى الوقوف على الحكم في شيء من الفروع، سواء ظُن بها أنه وجه المصلحة أو لم يظن بها ذلك. فاذا بيّنا أن تخصيصها يمنع من كونها طريقاً إلى الحكم، فقد تمّ ما أردناه. وبيان ذلك: أنّا إذا علِمنا أن علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلاً هي كونه موزوناً، ثم علمنا إباحة بيع الرصاص متفاضلاً مع أنه موزون، لم يخلُ إما أن نعلم ذلك بعلة أخرى تقتضي إباحته هي أقوى من علة تحريم الذهب، وإما أن نعلم ذلك بنص. فإن دل على إباحته علة يقاس بها الرصاص على أصل مباح، نحو كونه أبيض أو غير ذلك من أوصافه، فانّا حينئذ إنما نعلم تحريم بيع الحديد متفاضلاً لأنه موزون غير أبيض. لأنّا لو شككنا في كونه أبيض، لم نعلم قُبح بيعه متفاضلاً. كما لا نعلم ذلك لو شككنا في كونه موزوناً. فبان أنّا لا نعلم بعد التخصيص تحريم شيء بكونه موزوناً فقط، وبطل أن يكون هذا فقط علة؛ وثبت أن العلة كونه موزوناً مع أنه غير أبيض .

فان قال: أنا أشترطه، غير أني لا اسّميه جزءاً من العلة، وإن كان التحريم لا يحصل من دونه! قيل: قد ناقضتَ في هذا الكلام، لأنك قد اشترطته في التحريم، ولم تفصل بينه وبين غيره من الأوصاف. ثم نقضتَ ذلك بقولك « لا اسّميه جزءاً من العلة »، مع أنك قد وافقتَ في المعنى وخالفتَ في الاسم. وإن دلّ على إباحة بيع الرصاص نص، وكنا قد علمنا إباحته، فالقول في ذلك قد تقدّم من أن نشترط نفي علة الإباحة في علة الحظر. وإن لم نعلم علة إباحته، فمعلوم أن علة ذلك مقصورة على الرصاص، لا يتخطأه. لأنها لو تخطئه، لوجب في الحكمة أن ينصب الله عليها دلالة ليعلم ثبوت حكمها فيما عدا الرصاص. وإذا كان كذلك، لم نعلم قُبح بيع الحديد متفاضلاً ولا غَيره، إلا إذا علمناه موزوناً ليس برصاص. لأنه لو شككنا في كونه رصاصاً، لم نعلم قُبح بيعه متفاضلاً وكذا القول في الاستدلال بالعموم. لأنّا إنما نعلم حُسن قتلِ زيد المشركَ، بقول الله عز وجل: ﴿اقتلوا المشركين...﴾[1] وإن ذلك تناوله اللفظ، مع أنه لا دليل يخصصه. وهذا لا يمكن تخصيصه. والذي يبيّن ما قلناه من اشتراط نفي المخصص، أن الإنسان لو استدل على طريقه في برّية بأميال منصوبة، ثم رأى ميلاً لا يدل على طريقه وعلِم أنه لا يدل على طريقه لأنه أسود ـ فانه لا يستدل فيما بعد على طريقه بوجود ميل دون أن يعلم أنه غير أسود ـ لأنه لو شك في سواده، لم يستدل به على طريقه. فقد صح ما أردناه. والعلة المنصوصة في ذلك كالمستنبطة.

وقد احتج في المسألة بأشياء أُخر:

منها أنه لا طريق إلى صحة العلة الشرعية المستنبطة إلا جريانها في معلولاتها. فإذا لم تجرِ فيها، لم يكن إلى صحتها طريق. ولو كانت صحيحة، لوجب في الحكمة نصبُ طريق إليها. وهذا باطل لما بينّاه من أن جريان العلة في معلولها ليس بطريق إلى صحتها. فضلاً أن يقال: إنه ليس إليها طريق سواه.

---

(١) سورة التوبة آية ٥.

فلم يجب بطلان العلة إذا لم تجر في معلولها .

ومنها قولهم: إن العلة الشرعية، قد دل الدليل على تعلّق الحكم بها . فلم يجز تخصيصها، كالعلة العقلية . ولقائل أن يقول: ولم زعمتم أن العقلية إنما لم يجز تخصيصها، لأن الدلالة دلّتْ على تعلّق الحكم بها ؟ وما أنكرتم أن الذي له لم يجز تخصيصها هو كونها موجبة، والعلة الشرعية أمارة . فالأمارات قد يتبعها حكمها، وقد لا يتبعها . . فان قالوا : ألستم تجوّزون كون بعض العلل الشرعية وجه المصلحة؟ ووجوه المصالح موجبات أيضاً . فلم يجز إذاً تخصيصها ! قيل: إنْ ثبت ذلك في بعض العلل الشرعية، فأنّا نظن كونها وجه مصلحة . فهي من هذه الجهة أمارة أيضاً . والأمارات المظنونة لا يجب أن لا تخطيء أبداً . فان قالوا : العلة المانعة من تخصيص العقلية هو وجوب تبْع حكمها لها ، أينما حصلتْ، ما لم يمنع من ذلك مانع . فلذلك لم يجز أن يمنع مانع من حكمها ، وكان وجوب تبْع الحكم لها من غير مانع، هو الذي لأجله لم يجز أن يمنع مانع من حكمها ! قيل: لم زعمتم أن العلة ما ذكرتم؟ ولم، إذا وجب تبع الحكم لها ما لم يمنع مانع، لم يجز أن يمنع مانع من تعليق الحكم بها في بعض المواضع؟ ثم يبطل ذلك عليهم بالعلة المنصوصة على قول من أجاز تخصيصها ؛ ويبطل بالعموم لأنه يجب شموله ما لم يمنع منه مانع . ولا يستحيل أن يمنع مانع من شموله .

ومنها قولهم: إن العلة الشرعية مع الشرع كالعقلية مع العقل . فكما لم يجز تخصيص هذه العلة ، لم يجز تخصيص تلك! ولقائل أن يقول: إن عنيتم أنها مع الشرع، كالعقلية مع العقل، من حيث دل الدليل على تعلّق الحكم بها . فهو الدليل المتقدم . وإن عنيتم أنها مع الشرع كالعقلية مع العقل في المنع من تخصيصها ، فقد جمعتم بينهما بغير علة .

ومنها أن الأمارة الدالة على العلة هي طريقها . والطريق إلى الاعتقادات والظنون لا يختلف في الشخص الواحد ، بل إذا كان طريقاً إلى الظن شيء أو اعتقاده، ووُجد في شيء آخر كان طريقاً إلى اعتقاده أو ظنه ، فيجب أن يكون

الأمارة طريقاً إلى ظن الوصف علة في كل موضع وُجدتْ فيه! ولقائل أن يقول: الأمارة ليست دالة على أن العلة في الفروع، فيلزم الإنسان أن يعتقد كونها علة في كل تلك الفروع. وإنما هي دالة على أنها علة الأصل. وإنما يعلم أنه لا يجوز تخصيصها بنظر آخر. وهو موضع الخلاف. ومنها أن العلة طريق إلى إثبات الحكم في الفرع، لأنّا إذا علمنا أن الوصف علة الأصل، ودلّ الدليل على التعبد بالقياس، فان الوصف يكون طريقاً إلى إثبات الحكم في الفرع. فاذا اختص هذا الطريق بفرعَين، لم يجز كونه طريقاً إلى العلم بحكم أحدهما. ولا يكون طريقاً إلى العلم بحكم الآخر، لأن طريق العلم بالشيء، أو الظن له، لا يجوز حصوله في أشياء، فيكون طريقاً إلى العلم أو الظن بأحدهما، ولا يكون طريقاً إلى ذلك في الآخر، سيّما وما ذكرناه طريق إلى العلم بحكم الفرع وليس بطريق إلى الظن. وإنما الطريق إلى الظن ما ذكرناه من الأمارة. لأنه طريق إلى كون الوصف علة للحكم. وإنما قلنا: إن الحكم في الطرق لا يختلف، لأن هذه سبيل الأدلة، والإدراك في كونهما طريقين إلى العلم. فان قيل: إنما وجب ذلك فيما ذكرتم، لأنه طرف موجب! قيل: الإدراك ليس بموجب للعلم. فقد استمرت هذه القضية فيه. فان قيل: العلة في استمرار الأدلة والإدراك، فيما ذكرتم، أنه ليس للأمارات فيها مدخل. وليس كذلك الحكم بالعلة الشرعية! قيل: إن ما ذكرناه لا يختلف بحسب الأمارات. لأن من ظن أن زيداً في الدار، بخبر رجل بعيد من الكذب، فانه لا يجوز أن يُخبره عن كون عمرو في الدار فلا يظنه صادقاً. فاذا وجب ذلك في الأمارات المفردة، فالذي يقترن بها أدلة قاطعة أولى بذلك. ولقائل أن يقول: ليس العلة في العلة والإدراك أنهما طريقان، بل لأن الأدلة إما أن تكون موجبة كدلالة كون الحي حيّاً على كونه مدركاً، وإما أن تكون لولا المدلول ما كانت الدلالة على كل حال كدلالة صحة الفعل على كون فاعله قادراً. وليس كذلك الأمارة، لأنها غير موجبة. وليست لولا المدلول ما كانت الأمارة على كل حال. وأما كون المدرِك مدركاً، فعند أصحابنا يجب عنده العلم بالمدرَك. فهو كالموجب. والصحيح أن كون المدرِك مدركاً يوجب

كونه عالماً بالمدرَك. وله أن يقول: إذا جاز أن تختلف الأدلة والأمارات في الشخصين فهلا جاز اختلافهما في الشخص الواحد؟ فانكم لا تجيزون أن يستدل الاثنان بالدلالة استدلالاً صحيحاً، فيعلم أحدهما مدلولها دون الآخر، ولا أن يستدل الواحد بالدلالة على مدلول في موضعين فيعلم ثبوته في أحدهما دون الآخر. وتجيزون أن ينظر الاثنان في الأمارة نظراً واحداً، فيظن أحدهما حكمها دون الآخر، فيعلم حكمها في أحد الشيئين دون الآخر. ويفارق الأدلة في ذلك كما فارقها في الناظرين. ويقول أيضاً على استدلالهم بالخبر: إن من أخبره زيد بأن عمراً في الدار، فانه لو قيل له: لم ظننتَ أن عمراً في الدار؟ لقال: إن زيداً أخبر بذلك؛ وهو بعيد من الكذب. ومع ذلك قد يخبره بأن خالداً في الدار، فلا يظن ذلك إذا أخبره من هو أبعد من الكذب منه، أنه في ذلك الوقت في السوق؛ أو ظن كونه في السوق بأمارة أخرى. ولا يَخرج إخبار زيد على كونه أمارة على أن عمراً في الدار. لأن الأمارة لا تَخرج عن كونها أمارة، إذا أخطأت في موضع آخر. فكذلك لا تَخرج العلة من كونها أمارة، وإن تخلّف عنها حكمها.

ومنها لو جاز وجود العلة في فرع، ولا يتبعها فيها حكمها، لم يكن بعض الفروع بذلك أولى من بعض. فكان يجب أن نحتاج في تعلق الحكم عليها في كل فرع إلى دلالة. لأن كونها علة ليس يقتضي تعليق الحكم بها في كل موضع. إن قيل: أليس يجوز تخصيص العموم؟ ولم يُخرجه ذلك من كونه دلالة. قيل: إن التخصيص ليس يدخل العموم من الوجه الذي كان منه دلالة. لأنه إنما يدل لأجل صيغته، بشرط انتفاء القرائن، وصدْره عن حكيم. وليس يجوز اجتماع ذلك كله. ولا يدل، فلم توجودنا دلالة حصلتْ في موضع ولم تدل. ولم ينقض ذلك كونها دلالة. وليس كذلك العلة عندكم، لأنكم جعلتموها أمارة، وخصصتموها مع ذلك. ولقائل أن يقول: قولكم «ليس بعض الفروع بأن لا يوجد فيه حكمها أولى من بعض»، باطل، لأن بعضها أولى من بعض. لأن

الفرع المختص، بما يمنع من حكم العلة، أولى بأن لا يوجد فيه حكم العلة من فرع لم يوجد فيه ما يمنع من حكم العلة. وذلك أن العلة أمارة. والأمارة يتبعها حكمها على الأكثر. ولذلك كانت طريقاً إلى الظن. والأصل فيها أن يتبعها حكمها إلا لمانع. فان وُجدتْ في موضع، وكان حكمها لا يتبعها، والحكمة تقتضي أن يدل الله عز وجل على ذلك. فاذا لم يدلنا عليه، فلا مانع من تعليق الحكم بها.

ومنها قولهم: وجود العلة مع عدم حكمها يدل على أن المعلل ما استوفى شروط العلة. والعلة إذا لم تُستوف شروطها، كانت باطلة! الجواب: يقال لهم: ولم زعمتم أن تخلّف حكمها عنها يدل على أن المعلل ما استوفى شروط العلة؟ ولا بد من أن يقولوا: لو استوفى شروطها، لم يتخلف عنها حكمها. فيقال لهم: هذا موضع الخلاف. ويبطل ذلك بالعلة المنصوصة، إذا لم يقرّر بها التعبد بالقياس. ويبطل على بعضهم بتخصيص العلة المنصوصة مع ورود التعبد بالقياس.

ومنها قولهم: إن وجود العلة مع عدم حكمها مناقضة. وهو من آكِد ما يَفسد به العلة! والجواب: يقال لهم: ما معنى قولكم «مناقضة»؟ فان قالوا: المناقضة هي الاقرار بوجود العلة من دون حكمها من غير دليل منع من حكمها! قيل هذا لا يدل على فساد العلة وإنما يدل على أنّ المعلل قد أخطأ حين لم يتبعها حكمها. فان قالوا: المناقضة هي الإقرار بوجود العلة من دون حكمها، وإن دل الدليل على انتفاء حكمها. قيل لهم: مخالفكم لا يسلّم أن ذلك مناقضة؛ ويقول: إن سمّيتم أن ذلك مناقضة، فلم زعمتم أنه يفسد العلة؟ فان قالوا: إنما قلنا: إن ذلك مناقضة تفسد العلة، لأن العقلاء يعدّونه مناقضة مفسدة، حتى العوام منهم. لأن قائلاً لو قال: «سامحتُ فلاناً، لأنه بصريّ»، ثم لم يسامح غيره من البصريين، لقال له العوام والخواص: «زعمتَ أنك سامحتَ فلاناً لأنه بصري. فهذا بصريّ». قيل: إن هذا الإنسان لو اعتذر بأنه: «لم يسامح فلاناً، وإن

كان بصرياً، لأنه عدوه»، لم يمكن أن يُدّعَى على جميع الناس أنهم يذمّونه ويُلزمونه اشتراط نفي العداوة في علته الأولى. وإن ادّعوا ذلك على جميع العقلاء، فمخالفوهم من العقلاء. ولا يُلزمون المعلِلَ ذلك. فان قالوا: لو لم تَفسد العلة بتخصيصها لم تفسُد بمعارضة نص لها! قيل لهم: إن أردتم أن النص عارضها في بعض فروعها، فهذا هو التخصيص الذي لا تَفسُد العلة به عند خصومكم. وإن أردتم أن النص يمنع من حكمها في جميع فروعها، فمن أجاز العلة القاصرة، لا يمنع من كونها علة في الأصل فقط. ومن لم يُجز ذلك، يُفسد العلة من حيث كانت قاصرة، خارجةً عن كونها أمارة في كل المواضع. وليس كذلك إذا تخلّف عنها حكمها في بعض فروعها لمانع. لأن ذلك لا يمنع من كونها أمارة. على أن هذه الشبهة تبطل بالنص على العلة، إذا لم يرِد معه التعبد بالقياس، على قول مَن لم يُجز القياس بها. لأن حكمها ينتفي عنها في الفروع كلها. وليس ذلك مناقضة. ولا يجري مجرى معارضة النص بعلة. ويبطل العلة المنصوصة مع ورود التعبد بالقياس.

ومنها قولهم: إن العلة مع كل فرع تجري مجرى النص على فرع واحد. فكما لم يجز تخصيص النص على فرع واحد، فكذلك العلة! الجواب: إنّ النص المتناول لعين واحدة، لا يمكن تخصيصه. لأنه غير متناول الأشياء فيخرج بعضها. وليس كذلك العلة الشائعة في فروع كثيرة، لأنها تتناول أشياء. فهي كالعموم. فجاز أن تدل دلالة على إخراج بعض تلك الأشياء من حكمها. ويبطل ذلك بالعلة المنصوصة على قول من أجاز تخصيصها.

واحتج من أجاز تخصيص العلة بأشياء:

منها أن العلة الشرعية أمارة. فجاز وجودها في موضع ولا حكم، كما جاز وجودها قبل الشرع وليس معها ذلك الحكم. ولقائل أن يقول: ولم، إذا جاز قَبل كونها أمارة أن يوجد من دون حكمها، جاز تخصيصها بعد كونها أمارة؟ وما تنكرون أن تكون لمّا صارت أمارة، صارت طريقاً إلى الحكم. وليس

كذلك قبل كونها أمارة. ألا ترى أنها قبل الشريعة لم يتعلق بها حكم؟ ولا يجوز أن يتعلق بها حكم أصلاً بعد كونها أمارة. على أن ذلك يبطل على قول الشيخ أبي عبد الله رحمه الله بالعلة في الترك، لأنه قد أجاز وجودها قبل الشريعة من دون حكمها. ولم يُجز تخصيصها بعد كونها أمارة.

ومنها أن العلة الشرعية أمارة علىٰ الحكم بجعلِ جاعل. فجاز أن نجعلها أمارة في مكان دون مكان. كما أن خبر الواحد لمّا كان أمارة؛ جاز أن يُجعَل أمارة مع عدم نص القرآن؛ ولا يُجعَل أمارة مع أن نص القرآن بخلافه! الجواب: إنّ العلة لا تكون أمارة على الحكم بجعل جاعل. لأنّنا إن جعلناها وجه المصلحة، فوجوه المصالح لا تكون كذلك بجعلِ جاعل. وكذلك جميع وجوه القبح والحُسن. ألا ترى أن كون الفعل، ردّاً للوديعة، لا يكون وجهاً في حُسنه بجعلِ جاعل؟ وإن جعلناها أمارة توجد مع وجه المصلحة، فكونها كذلك ليس بجعل جاعل. بل هي كذلك، شاء الجاعل ذلك أو لم يشأه. فإن وُجدت الأمارة مع وجه المصلحة في موضع دون موضع، وعرفنا ذلك، فلا بد من أن نشترط انتفاء الموضع الذي يوجد العلة فيه من دون وجه المصلحة، حتى يصح أن تكون طريقاً. ولهذا نقول: إن خبر الواحد أمارة وطريق إلى حكم بشرط أن لا يعارض كتاباً ولا خبراً متواتراً أو إجماعاً.

ومنها قولهم: إنه إذا كان المانع عند خصومنا من تخصيص العلة المستنبطة أن ذلك يمنع من جريانها في معلولها، وهو طريق صحتها، لأنه ليس طريق صحتها، فالعلة المنصوص عليها إذاً لا يمتنع تخصيصها. لأن ذلك لا ينقض طريق صحتها، لأنه ليس طريق صحتها هو الجريان في معلولها. وإذا صح تخصيص العلة المنصوصة، علِمنا أن ذلك إنما لم يمنع منها لكونها علة شرعية وأمارة. فجاز مثله في المستنبطة. لأن ما يجوز ويستحيل على الشيء، لا يختلف بحسب اختلاف طريقه! الجواب: إنّ من منع مِن تخصيص العلة المنصوصة، له أن يقول: «إنما أمنع من تخصيص المستنبطة بغير الجريان. بل بما ذكرتُه من كون

ذلك طريقاً إلى الحكم إلى غير ذلك من الوجوه، لا أستدل بالجريان أصلاً. وأستدل به على المنع من تخصيص العلة المستنبطة فقط. وأما المنصوصة، فاذا كان طريق صحتها غير الجريان، جاز أن يمنع من تخصيصها بوجه آخر». ومن يجيز تخصيص العلة المنصوصة، له أن يفرّق بينها وبين المستنبطة بما قد بني عليه المستدل دليلَه. وهو أن طريق صحة المستنبطة الجريانُ. والتخصيص يُبطل ذلك. وليس طريق صحة المنصوصة الجريان، فيُبطله التخصيص. وقولهم: «إن ما يستحيل ويجوز على الشيء، لا يختلف بحسب اختلاف طريقه»، فباطل. لأنه إذا كان ما يستحيل على الشيء، إنما يستحيل عليه لما يرجع إلى طريقه، جاز أن تختلف استحالته إذا اختلفت الطرق. واستحالة تخصيص العلة إنما كان لأجل بطلان طريقها. فالعلة التي طريقها نص، لا يُفسدها نصٌّ تخصيصها فلا يستحيل التخصيص عليها.

ومنها وهو وجه قوي يمكن أن يحتجوا به، فيقولوا: إن العلة الشرعية أمارة، فوجودها في بعض المواضع من دون حكمها لا يُخرجها من كونها أمارة. لأن الأمارة ليس يجب وجودُ حكمها معها على كل حال. وإنما الواجب أن يكون الغالب مواصلة حكمها لها. وليس يَبطل هذا الغالب بتخلّف حكمها عنها في بعض المواضع. فبطل قول من قال «إن تخصيصها يُخرجها من كونها أمارة وعلة». يبيّن ذلك أن وقوف مركوب القاضي على باب الأمير أمارة لكونه في دار الأمير. ولا يُخرجه عن كونه أمارة على ذلك أن لا نشاهد القاضي في بعض الحالات في دار الأمير، أو نرى مركوبه على باب الأمير مع غلام غيره، فنظن أنه قد استعاره غيره. ألا ترى أنّا إذا رأينا مركوبه على باب الأمير مرة أخرى، ظننّا كون القاضي في دار الأمير إذا كان الأغلب أنه هو الذي يركب ذلك المركوب. وكذلك وجود الغيم الرطب في الشتاء من دون مطر لا يُخرج الغيم من كونه أمارة على نزول المطر! الجواب: إنا لا نمنع أن توجد الأمارة في بعض المواضع لعلة من العلل، شرطنا في كونها أمارة انتفاء تلك العلة، أو انتفاء الموضع الذي لم يوجد فيه حكمها. ولا يكون طريقاً إلى الحكم

إلا إذا علمنا انتفاء ما شرطنا انتفاؤه. يبيّن ذلك أنه إذا لم يكن القاضي في دار الأمير وإن كان مركوبه ببابه إذا كان مع غلام غيره فأنّا لا يمكننا أن نظن كون القاضي في دار الأمير إذا شاهدنا مركوبه على بابه إلا بأن نعلم أو نظن أنه ليس غلام غيره معه. ألا ترى أنّا لو ظننا غلام غيره معه، لم نظن كون القاضي في الدار؟ ولو رأينا مركوبه على باب الأمير، ونظرنا في الدار، ولم نشاهده فيها، فأنّا نظن فيما بعد أنه في الدار إذا شاهدنا مركوبه على الباب وعلِمنا أننا لم نشاهد داخل الدار فلم نشاهده فيها. والله أعلم.

باب

مناقضة العلة وما يحترس به من النقض

اعلم أن نقض العلة هو أن توجد في موضع من دون حكمها. وحكمها ضربان: مجمل، ومفصل. والمجمل ضربان: إثبات، ونفي. فالإثبات المجمل لا ينقض بنفيٍ مفصل. والنفي المجمل ينقض باثبات مفصل. مثال الأول أن يعلل معلل قتْل المسلم بالذمي، فيقول لأنهما حُران مكلّفان محقونا الدم؛ فثبت بينهما قصاص، كالمسلمين. فينقض به إذا قَتَله خطأ. وذلك أن نفي القصاص بينهما في الخطأ لا يمنع من صِدق القول بأن بينهما قصاصا. وإذا صدق القول بذلك، عُلم أن ثبوت القصاص بينهما لم يرتفع، فلم ينتف حكم العلة. ومثال الثاني أن يقول المعلل: لأنهما مكلّفان، فلم يثبت بينهما قصاص. فاذا نوقض بالمسلمَين ثبت بينهما قصاص في قتل العمد، انتقضت العلة. لأن ثبوت القصاص بين الشخصين في موضع من المواضع، لا يَصدق معه القولُ بأنه لا قصاص بينهما على الإطلاق.

وأما الحكم المفصل، فإما أن يكون إثباتا، وإما نفياً. فالإثبات ينقض بالنفي المجمل. مثاله أن يقول المعلل: « فوجب أن يثبت بينهما جميعا قصاص في قتل العمد ». وذلك ينتقض بالحُر والعبد، إذا قتل العبدَ. لأنه لا يثبت بينهما قصاص. لأن انتفاء القصاص على الإطلاق يزيل ثبوت القصاص في بعض

المواضع. وأما النفي المفصل، فانه لا ينقض باثبات مجمل. لأن قول المعلِل: « فلم يثبت بينهما قصاص في قتْل الخطأ » لا ينتقض بثبوت القصاص بين المسلمين. لأن ثبوت القصاص بينهما في الجملة لا يمنع من انتفائه عنهما في بعض المواضع.

وقد يحترس من النقض بوجوه: منها الاحتراس بالأصل، ومنها الاحتراس بشرطٍ يذكر في حكم العلة، ومنها الاحتراس بحذف الحكم والاقتصار على الشبه بالأصل.

مثال الاحتراس بالأصل أن يعلل معلل قتْل المسلم بالذمي بأنهما حرّان مكلّفان محقونا الدم، فقُتل أحدهما بالآخر قياسا على المسلمين. فاذا نوقض بقتْل الخطأ، قال: « أنا رددتُ الفرع إلى المسلم، وأنا أقول في الفرع مثل ما قلته في الأصل؛ وأنا أُوجب القصاص في الأصل في العمد، دون الخطأ ». وهذا الاحتراس غير صحيح، لأن الحكم هو ما يَلفظ به المعلِل، دون ما أضمره. وهو إنما صرّح باشتباه الشخصين في القتل، لا غير. ولم يشترط فيه شرطا آخر. وليس ردّ الفرع إلى الأصل بموجب استوائهما في كل حكم، على كل وجه. لأنه لم يصرح بذلك.

وأما الاحتراس بشرط مذكور في الحكم فمثاله أن يقول المعلِل. « لأنهما حران، مكلفان، محقونا الدم، فوجب أن يثبت بينهما قصاص إذا قتل أحدهما صاحبه عمدا ». ولقائل أن يقول: إن الاحتراس في الحكم هو إقرار بانتقاض العلة. وذلك أن المعلِل قد حكم بأن العلة هي كونهما حرين، مكلفين، محقوني الدم فقط، وأنه لا يدخل في العلة غير ذلك. فاذا قال: إن هذا يوجب القصاص في قتل العمد دون الخطأ، مع وجود هذه الأوصاف، فقد أقرّ بأن العلة توجد في موضعين ويتبعها حكمها في أحدهما دون الآخر. فان قيل: لا يمنع أن تكون الحرية، والعقل، وحقن الدم إنما تؤثر في إيجاب القصاص في قتل العمد، دون الخطأ! قيل: إن كان ذلك يؤثّر في أحد الموضعين دون الآخر، لمعنى اختص به أحدهما، فينبغي أن يذكر ذلك المعنى في جملة العلة. لأن له تأثيراً في إيجاب القصاص. وإن كانت الأوصاف تؤثر في الحكم في أحد الموضعين دون الآخر،

لا لأمر افترق فيه الموضعان، فقد أقررتم أن العلة تقتضي الحكم في موضع دون موضع، وإن كانت موجودة فيهما على سواء. ولنا أن نجيب عن هذا الكلام، ونقول: إن الشرط المذكور في الحكم هو متأخر في اللفظ، متقدم في المعنى. لأن معنى القياس «لأنهما حران، مكلفان، محقونا الدم قتَل أحدهما صاحبَه عمدا، فثبت بينهما القصاص»، وذلك أن قتل العمد له تأثير في القصاص. وهذا يقتضي أنه، وإن كان ذُكر في الحكم، فهو مذكور على أنه من جملة العلة.

وأما الاحتراس بحذف الحكم، فهو أن يذكر المعلل العلةَ، ولا يذكر الحكم؛ لكنه يقول عقيب العلة: «فأشبه الفرع كيت وكيت». وقد يفعل ذلك إذا لم يمكن التصريح بالحكم. وقد قيل: إن هذا لا يصح. لأن قولنا «فأشبه كيت وكيت»، هو حكم بأن الفرع يشبه كيت وكيت. وإذا كان ذلك حكماً، احتاج الفرع إلى أصل يُرَد إليه.

باب

القول في الاستحسان

اعلم أن المحكّي عن أصحاب أبي حنيفة القول بالاستحسان. وقد ظن كثير ممن رد عليهم أنهم عنوا بذلك الحكم بغير دلالة. والذي حصله متأخرو أصحاب أبي حنيفة رحمه الله، هو «أن الاستحسان عدول في الحكم عن طريقة إلى طريقة هي أقوى منها». وهذا أولى ممن ظنّه مخالفوهم؛ لأنه الأليق بأهل العلم، ولأن أصحاب المقالة أعرف بمقاصد أسلافهم، ولأنهم قد نصّوا في كثير من المسائل، فقالوا «استحسنّا هذا الأثر، ولوجه كذا». فعلمنا أنهم لم يستحسنوا بغير طريق.

والذي يمنع من الحكم بغير طريق، أن الحكم بغير طريقة إما أن يكون حكماً بالشهوة، أو بأول خاطر، أو بظن الأمارة له. وذلك يتأتّى من الصبي والعامي كما يتأتى من العالِم. فكان ينبغي جواز ذلك من هؤلاء أجمعين، وكان ينبغي أن

لا يلام مَن حكم بذلك. ولأن هذه الأشياء قد تتناول الحق كما تتناول الباطل. ولأن الظن لا عن أمارة لا يتميز من ظن السوداوي.

والكلام في الاستحسان على ما فسّره أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه يقع في المعنى ويقع في العبارة. أما في المعنى، فهو أن بعض الأمارات قد يكون أقوى من بعض. ويجوز العدول من أمارة إلى أخرى من غير أن تفسد الاخرى. وذلك راجع إلى تخصيص العلة. وقد تقدّم القول في ذلك. ومن الكلام في المعنى، الكلام في حد الاستحسان. وأما الكلام في العبارة، فهو أنّ لتسميتهم ذلك استحسانا وجه صحيح.

وأما حد الاستحسان فقد اختلف فيه. فحدّه بعضهم بأنه «العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه». وهذا باطل. لأنهم يستحسنون إذا عدلوا إلى نص، كما لا يستحسنون أن لا قضاء على الآكل ناسياً في صومه، وتركهم القياس في ذلك للخبر. وحدّه بعضهم بأنه «تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه». وهذا باطل، لأنهم قد يعدلون في الاستحسان عن قياس، وعن غير قياس. وحدَّه بعضهم بأنه «تركُ طريقة للحكم إلى أخرى أولى منها. لولاها، لوجب الثبات على الاولى». ويقرن هذا من وجه أبي الحسن رحمه الله، وهو قوله: «الاستحسان هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه هو أقوى من الأول يقتضي العدول عن الأول». وهذا يلزم عليه أن يكون العدول عن العموم إلى التخصيص استحساناً ويلزم عليه أن يكون القياس الذي يعدل إليه عن الاستحسان استحسانا.

وينبغي أن يقال:«الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد، غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه، وهو في حكم الطارىء على الأول». ولا يلزم على ذلك قولهم «تركنا الاستحسان بالقياس». لأن القياس الذي تركوا له الاستحسان ليس في حكم الطارىء، بل هو الأصل. ولذلك لم يصفوه بأنه استحسان، وإن كان أقوى في ذلك الموضع مما تركوه.

وأما الوجه في تسميتهم ذلك استحسانا، فهو أن الاستحسان، وإن كان وقع على الشهوة والاستحلاء فقد يقع على العلم بحُسن الشيء. فيقال: فلان يستحسن القول بالتوحيد والعدل. وقد يقع على الاعتقاد والظن بحُسن الشيء. فاذا ظن المجتهد الأمارة، واقتضاه ذلك أن يعتقد حُسن مدلولها، جاز أن يقول: قد استحسنتُ هذا الحكم. فصحّ فائدة هذه التسمية، وجاز الاصطلاح منهم على التسمية.

باب
في تعارض العلل والقول في تنافيها

اعلم أن وصْفنا العلل بأنها متناقضة متنافية، قد يفهم منه أنها متضادة لا يصح اجتماعها. وهذا غير موجود في هذا الموضع. لأن الأكل والكيل والاقتيات لا تتضاد. وقد يفهم منه أنها لا تجتمع كونها عللا. وذلك ضربان: أحدهما لا تجتمع كونها عللا لتنافي أحكامها؛ والآخر لا تجتمع كونها عللا لا لتنافي أحكامها. والمتنافي أحكامها لا بد أن يكون أصلها أكثر من واحد. ويستحيل أن يكون أصلها واحدا، لأنه لو كان أصلها واحدا على وجه واحد، لكان قد اجتمع في الأصل حكمان متنافيان. وذلك محال.

فان قيل: هلا تَنافت العلل، وإن كان أصلها واحدا وحكمه واحداً، إذا تنافت الأحكام في الفروع بأن توجد إحدى العلتين في فرع، ولا توجد الاخرى فيه؟ فيلزم أن يوجد فيه حكم العلة لوجود إحدى العلتين، وإن ينتفي لانتفاء العلة الأخرى! قيل: إذا وجدت إحدى العلتين في الفرع دون الاخرى، وجب وجود حكمها فيه. ولا يلزم انتفاؤها لانتفاء العلة الاخرى. لأن انتفاء العلة لا يقتضي انتفاء حكمها إذا خلفتْها علة اخرى.

فاذاً ثبت أن أصل العلتين المتنافيتي الحكم اثنان فصاعدا. فمثاله وجوب النية في التيمم. ونفي وجوبها في إزالة النجاسة؛ وردّ الوضوء إلى إزالة النجاسة

بعلةِ أنها طهارة بالماء، ويردّ إلى التيمم بعلة أنها طهارة عن حدث. وإن امتنع كونها عللا لوجوه سِوى تنافي الحكمين، فبانَ: لا يكون في الامّة مَن علّل ذلك الأصل بعلتين، بل كلٌّ منهم علّله بعلة واحدة، كتعليلهم تحريم التفاضل في البُر بكونه مكيلا، أو مأكولا، أو مقتاتا. وليس منهم أحد علّله بكل واحد منها. ومتى تنافت العلل، واشتبه القول في فروعها، وجب الترجيح. وينبغي قبل ذلك أن نتكلم في غلبة الأشباه.

باب

الكلام في غلبة الأشباه

اعلم أنه ينبغي أن نذكر ما الشّبه، وبماذا يقع، وما الشبه الغالب، وما قياس المعنى، وما قياس غلبةِ الأشباه، وقسمة قياس غلبة الأشباه.

والشبه هو ما له يحصل الاشتباه. والاشتباه هو اشتراك الشيئين في صفة من الصفات ووجه من الوجوه. وهذه الصفة وهذا الوجه هو الشبه.

وأما ما يقع به الأشباه، فابن عليّة يعتبر الصورة كردّه الجلسةَ الثانية في الصلاة إلى الجلسة الاولى في إسقاط وجوبها، لان كل واحدة منها جلسة. والشافعي يعتبر الشبه بالأحكام، كردّه العبد المقتول إلى المملوكات في اعتبار قيمته، بالغة ما بلغت، من حيث أشبه المملوكات في أحكام كثيرة. والصحيح أن الشبه يكون بكل ما كان له تأثير في الحكم، سواء كان حكما، أو لم يكن حكما، لأن كون البُر مكيلا أو مأكولا ليس بحكم.

وأما غلبة الشَبه، فهو أن يكون الشبه أقوى من شبه آخر، فهو أولى بأن يتعلق الحكم به لقوة أمارته. وقوة الأمارات أمر ظاهر، لا إشكال فيه.

وأما قياس المعنى، فهو أن يكون شبه فرعه بأصله لا يعارضه شبه آخر. فان عارضه، كان خفيا جدا. كردّ العبد إلى الأمة في تنصيف[1] حد الزنا.

---

(١) راجع سورة النساء آية ٢٥.

وأما قياس غلبة الأشباه، فهو أن يعارض الشبَه الحاصل فيه شبَه آخر، يساويه في القوة، ويخفي فضل قوة أحدهما على الآخر. ولا يخلو هذان الشَبهان إما أن يرجعا إلى أصل واحد، أو إلى أصلين. فان رجعا إلى أصلين، جاز أن يكون الفرع واحدا، ويشبه بأحد الشبهين أحد الأصلين، ويشبه بالشبه الآخر الأصل الآخر. كالعبد المقتول يشبه الحر في تحديد بدله من حيث كان مكلّفاً؛ ويشبه المملوكات في نفي تحديد بدله من حيث كان مملوكا.

وأما أن يرجع إلى أصل واحد، فقد يكون الفرع اثنين، وقد يكون واحدا. فان كانا اثنين، فانه يكون كل واحد منهما يشبه الأصل بأحد الشبهين، دون الآخر. كالارز والجصّ، أحدهما يشبه البُر من حيث كان مكيلا، والآخريشبهه من حيث كان مأكولا. وأما إذا كان الفرع واحدا، فكالارز المشبّه للبر من حيث كان مأكولا، ومن حيث كان مكيلا، ومن حيث كان مقتاتا. فيقع النظر: في أيّ هذه الوجوه هي علة الحكم؟ فما لم تدل عليه أمارة، قضي بفساده. وما تساوى في دلالة الأمارات عليه، عُدل فيه إلى الترجيح.

ونحن نذكر الآن الوجوه التي يقع بها ترجيح العلل إن شاء الله تعالى.

باب

فيما يرجح به علة على علة

اعلم أنه ينبغي أن نذكر أولا ما الترجيح؟ وما الفائدة فيه؟ ثم نقسم الترجيح للعلل.

أما الترجيح، فهو الشروع في تقوية أحد الطريقين على الآخر. ولذلك لا يصح الترجيح إلا بعد تكامل كونهما طريقين لو انفرد كل واحد منهما. لأنه لا يصح ترجيح طريق على ما ليس بطريق.

وأما الفائدة في الترجيح، فهي أن يقوي الظن الصادر عن إحدى الأمارتين

عند تعارضهما. ولذلك لا يصح الترجيح بين الأدلة، لأنها لا تتعارض. لأن تعارضها موقوف على تنافي مدلولاتها. وفي تعارضهـا ثبـوت مـدلـولاتها على تنافيها. ولأن الأدلة لا تقتضي الظن. فلا يمكن القول بأن أحد الظنَّين يقوى. ولأن الترجيح يقتضي التمسك بما ثبت فيه الترجيح، واطّراح ما لم يثبت فيه. والدليل لا يجوز اطّراحه.

فأما قسمة ترجيح العلل، فهي أن العلة ينبغي أن ترجّح بما يرجع إلى طريقها، وبما يرجع إلى الحكم الذي هي طريقه، وبما يرجع إلى مكانها وهو الأصل أو الفرع أو هما بمجموعهما.

أما الراجع إلى طريقها، فمنه ما يرجع إلى طريقها في الأصل ومنه ما يرجع إلى طريقها في الفرع.

أما الراجع إلى طريقها في الأصل؛ فضربان: أحدهما أن يكون طريق وجودها في الأصل أقوى من طريق وجودِ علة اخرى في أصلها. والآخر أن يكون طريق صحة إحدى العلتين في الأصل أقوى من طريق صحة الاخرى.

وأما الراجع إلى طريقها في الفرع، فأن يكون طريق وجودها في الفرع أقوى من طريق وجودِ الاخرى في فرعها.

وأما الترجيح الراجـع إلى حكمهـا فضربـان: أحـدهما يتعلـق بحكمهـا في الأصل. والآخر يتعلق بحكمها في الفرع. أما المتعلق بالأصل فضربان: أحدهما أن يكون طريق ثبوتِ أحد الحكمين في الأصل أقوى من طريق ثبوتِ الحكم الآخر في أصله. والآخر أن يكون طريق ثبوتِ أحدهما في الأصلِ الشرعَ، وطريق ثبوت الآخر في أصله العقلَ. وأما المتعلق بحكمها في الفرع، فضروب: منها أن يكون أحدهما حظرا، والآخر إباحة. ومنها أن يكون في أحدهما زيادة على الآخر، كالندب والمباح. ومنها أن يكون قد شهدت الاصولُ بأحد الحكمين. كعموم خطاب، أو قول صحابي. ومنها أن يكون حكم إحدى

العلتَين يتبعها في جميع فروعها، وحكم العلة الاخرى لا يتبعها في جميع فروعها؛ فيكون أولى على قول مَن أجاز تخصيص العلة.

وأما الترجيح الراجع إلى الأصل وحده، فبأن تكون إحدى العلتين منتزعة من عدّة أصول، والأخرى منتزعة من أصل واحد.

وأما الترجيح الراجع إلى الفرع وحده، فبأن يكون فروع إحدى العلتين أكثر من الأخرى.

وأما الراجع إلى الأصل والفرع جميعاً، فبأن يكون الفرع بأحد الاصلين أشبه منه بالآخر، بأن يكون من جنسه. كردّ كفّارة إلى كفّارة، وردّ المقدار المفسِد للصلاة من كشف العورة إلى مقدار ما يُفسدها من النجاسة. لأن بين هذين تجانساً من بعض الوجوه، وفي بعض هذه الوجوه اختلاف. وسنذكر عند الأمثلة، إن شاء الله.

أما التي طريق وجودها في الأصل أقوى، فبأن تكون إحداهما يُعلَم وجودها في الأصل بالحس والصورة، نحو كون البُر مكيلاً أو مطعوماً؛ وتكون الأخرى معلوم وجودها فيه باستدلال؛ أو إحداهما معلوم وجودها في الأصل بدليل، والأخرى مظنون وجودها فيه بأمارة؛ أو يكونا جميعاً مظنونين بأمارتَين، غير أن أمارة وجود إحداهما أقوى. وذلك وجه ترجيح. لأن الوصف لا يكون علة في الأصل إلا وهو موجود فيه. فاذا كان عِلمنا أو ظننا لوجوده فيه أقوى من علمنا أو ظننا لوجودِ الأخرى فيه، فقد صار ظننا لكونها علةَ حكم الأصل أقوى مِن ظننا لكون الأخرى علَة حكم الأصل. وأما التي طريق كونها علةَ حكم الأصل أقوى، فبأن يكون علة كونها حكم الأصل صريحَ نصٍ، وطريق الأخرى تنبيه نص، أو طريق إحداهما تنبيه نص وطريق الأخرى الاستنباط، أو أمارة إحداهما أقوى من أمارة الأخرى. وإنما كان ذلك ترجيحاً. لأن ما قوى طريقه، قوى الظن له، أو الاعتقاد له. وكذلك التي طريق وجودها في الفرع أقوى من طريق وجود الأخرى في الفرع. لأن ثبوت الحكم في الفرع تبعٌ

لوجود علته فيه . فاذا قوي عِلمنا أو ظننا لوجودها في الفرع، قوي عِلمنا لقوة أصل العلم . وإذا كان حكمها في الفرع أولى ، فقد صار كونها علة أولى .

وأما الترجيح بقوة ثبوت الحكم في الأصل، فنحو أن يدل على حكم الأصل دليل قاطع، ويدل على حكم الأصل الآخر أمارة. وإنما كان ما قوي حكم أصله أولى . لأن الوصف لا يكون علةَ حكم الأصل إلا وحكمه ثابت. فاذا كان حكمُ أحد الأصلين أقوى ثبوتاً ، كان ما يقعه من العلة ومن حكم الفرع أقوى ثبوتاً .

وأما الترجيح بكون أحد الحكمين شرعياً والآخر عقلياً ، فصحيح. لأن القياس الشرعي دلالة شرعية. والأولى في الأدلة الشرعية أن تكون أحكامها شرعية . والقياس الذي حكمه شرعي، هو أشد مطابقة للأدلة الشرعية .

فان قيل: كيف يجوز أن يستخرج من أصل عقلي علة شرعية؟ قيل: يجوز ذلك إذا لم ينقلنا عنه الشرعُ، فنستخرج العلةَ التي لها لم ينقلنا عنه الشرعُ .

فأما إذا كان أحد الحكمين نفياً ، والآخر إثباتاً ، وكانا شرعيين، فقد ذكر قاضي القضاة رحمه الله أنه لا يكون أحدهما أولى من الآخر. وقد ذكرنا في ترجيح الأخبار أنه لا بد في النفي والإثبات من أن يكون أحدهما عقلياً والآخر سمعياً .

وأما الترجيح بكون أحد الحكمين في الفرع حظراً ، والآخر إباحةً ، فانه إن كان الحظر شرعياً ، كان أولى . فكانت علته أولى . لأن الحكم الشرعي أولى . ولأن الأخذ بالحظر أحوط . وإن كان الحظر عقلياً ، فكونه حظراً جهة ترجيح، وكون الإباحة شرعية جهة لترجيح الإباحة . فالواجب الرجوع إلى ترجيح آخر. ولا بد في الحظر والإباحة من أن يكون أحدهما عقلياً والآخر شرعياً ، على ما بيّناه في الأخبار. وأما إذا كان حكم إحدى العلتين العتق، وحكم الأخرى الرق، فالمثبتة للعتق أولى ، لأن تعلق الحرية بالقول ثابت بالشرع، لا بالعقل.

فهو من هذه الجهة حكم شرعي. ولأن العتق في الشريعة فوقه، من حيث لا يلحقه الفسخ، فكانت علته أولى. فأما إذا كان حكم أحدهما في الفرع إسقاط الحد، وحكم الأخرى إثباته، فالشيخ أبو عبد الله رحمه الله يرجّح المسقطَ للحد. لأنه قد أُخذ علينا إسقاط الحد. ولأن العلة تقتضي حظره. والحظر أولى. وقال قاضي القضاة رحمه الله: لا ترجيح بذلك؛ بل يرجح المثبتة للحد، لأنه حكم شرعي. ويقول: إنما أُخذ علينا إسقاط الحد عن الأعيان، ولم يؤخذ علينا إسقاطه عن جملة الشريعة.

فأما الترجيح بكون أحدِ حكمَي العلة أزيد من حكم الأخرى، فمثل أن يكون حكم أحدهما الإباحة، وحكم الآخر الندب، فالتي حكمها الندب أولى. لأن الندب يتضمن شيئاً من معنى الإباحة الذي هو الحُسن، ويزيد عليه. فكان أولى إذا كانت الزيادة شرعية.

وأما الترجيح بشهادة الأصول، فقد يراد بشهادة الاصول أن يكون جنس ذلك الحكم ثابتاً في الاصول، مثل تحريم المُثلة في الجملة. فالعلة المحرّمة لمثلة مخصوصة أولى. لأن الشريعة في الجملة تشهد بها. وقد يراد بشهادة الاصول: الكتاب، والسُنة، والإجماع. وهذه إن كانت صريحة، فهي الأصل في الدلالة. لا يجوز وقوع الترجيح بها. وإن مسّها احتمال شديد، جاز ترجيح القياس بها، لوضوح دلالة القياس على دلالتها. ويقع الترجيح بقول الصحابي، لأنه أعرف بمقاصد النبي صلى الله عليه وعلى آله. وكذلك إذا عضدت العلةُ علة، كما تُرجَّح أخبارُ الآحاد بعضها ببعض، وكما يرجح الخبر على خبر آخر بكثرة الرواة. ولما تقدّم، كانت العلة التي لا تخصص العموم أولى من التي تخصّه. لأن لفظ العموم قد شهد لها.

وذكر قاضي القضاة في «الشرح» أن هذا مخالف لما ذكرناه من شهادة الاصول. لأن كلا المعلِّلَين قد اتفقا على مطابقة ذلك الأصل لإحدى العلتين، ولم يقع الاتفاق منهما على ذلك في هذا الموضع. لأن أحد المعللين يقول: ما

أراد الله عز وجل بالعموم ما تناولته العلة المخصصة. ولقائل أن يقول: إنهما سواء، لأن أحد المعللين، وإن لم يقل ذلك، فان العموم يشهد لمطابقة إحدى العلتين. فكانت أولى. وإذا اقترن بالقياس خبرُ واحدٍ محتملٌ، فقد قال: «إنه يرجّح به»، مع أن الخصم يمكنه أن يقول في المحتمل: إنه ما أريد به ما يخالف علتي. وقوله في المحتمل أمكن من قوله في العموم.

وأما الترجيح بلزوم الحكم للعلة في الفروع كلها دون الأخرى، فبعض مَن أجاز تخصيص العلة لا يرجّح بذلك. وبعضهم يرجح به. وهو الصحيح. لأن لزوم الحكم لها يكسبها شَبهاً بالعقليات، ويؤذن بلزومه لها في الأصل.

فأما الترجيح بما يرجع إلى الأصل، فبأن تكون إحدى العلتين منتزعة من أصول كثيرة، والأخرى منتزعة من أقل من تلك الاصول، فقد اختلف في ذلك: فمن الناس مَن رجّح بذلك، ومنهم من لم يرجح به. وقال قاضي القضاة رحمه الله: لا يرجح به إذا كانت طريقة التعليل واحدة. وإن كانت طريقته غير واحدة، رجح به. أما أنه إذا كانت علل تلك الاصول كثيرة، وأماراتها مختلفة، فالترجيح يقع بذلك لشهادة العلل وأماراتها بعضها لبعض. ويكون الترجيح واقعاً حينئذ بشهادة العلل بعضها لبعض. وأما إذا كانت العلة واحدة وأماراتها واحدة، فانه إن كان الأصل نوعاً وإنما أشخاصه كثيرة، فانه لا يرجح في ذلك، لأن النوع واحد. وعلى أنا لا نعلم أن آحاد بعض النوع أكثر من آحاد النوع الآخر. وإن كانت الاصول أنواعاً كثيرة، وقع الترجيح بها وإن كانت علتها واحدة لأنه تكون الاصول الكثيرة شاهدة لإحدى العلتين، ويكون حكمها أكثر ثبوتاً في الاصول من حكم الأخرى وذلك مقوٍّ للظن.

وأما ترجيح العلة الراجعُ إلى فروعها، فأن تكون فروع إحدى العلتين أكثر من فروع الأخرى. وقد رجّح بذلك قوم. وكذلك العلة المتعدية. ولم يرجح به آخرون.

والأولون قالوا: إنها إذا كثرت فروعها، كثرت فائدتها. فكانت أولى. ولقائل أن يقول: إنما يجب أن يكون أولى إذا كثرتْ فوائدها الشرعية. وكثرة فروعها ترجع إلى اختيار الله تعالى خلْقَ الأنواع التي تختص تلك العلة. وليس ذلك بأمر شرعي.

واحتج من لم يرجح بذلك بأن قال: لو كان أعم العلتين بالأخذ أولى، لكان أعم الخطابين أولى بالعمل. والجواب: إنّه إنما لم يكن أعم الخطابين أولى، بل كان أخصّهما أولى. لأن الأخذ بأخصهما ليس فيه اطّراح لأعمهما؛ والأخذ بأعمهما فيه اطّراح لأخصهما. وأما العلتان فانهما إذا انتهتا إلى الترجيح، لم يمكن الجمع بينهما: وأيهما استُعملتْ، اطُّرحتْ الأخرى. فكان اطّراح ما قلّ حكمه، لقلة فروعه، أولى.

وقالوا أيضاً: ينبغي أن تصح العلة في الأصل. وإذا صحتْ أُجريتْ في القوة، قلّتْ أو كثرتْ. والجواب: إنّه إنما ترجح العلة على العلة إذا شهد لثبوت كل واحدة منهما أمارة. ولا معنى لقولكم «ينبغي أن تثبت العلة في الأصل».

وقالوا أيضاً: كثرة الفروع ترجع إلى كثرة ما خلَق الله مما يوجد فيه العلة. وليس ذلك بأمر شرعي، فيقع به الترجيح. وليس كذلك كثرة أنواع الاصول. لأن الأصل شاهد للعلة. فكثرة ما يشهد لها تقوّيها. والفرع لا يشهد للعلة، بل حكمه تابع لها.

وأما ترجيح العلة بما يرجع إلى الأصل والفرع، فهو أن تكون إحدى العلتين يردّ بها الفرع إلى ما هو من جنسه، كردّ كفارة إلى كفارة؛ والأخرى يرد بها الفرع إلى ما ليس من جنسه، كردّ كفارة إلى غير كفارة. فتكون الأولى أولى. وهو مذهب أبي الحسن وأكثر الشافعية. لأن الشيء أكثر شَبهاً بجنسه منه بغير جنسه. والقياس يتبع الشّبه. فكثرته تقوّي الظن، وإن لم تكن تلك الوجوه علة. وبالجملة، ردّ الشيء إلى ما هو أشبه به أولى. ولذلك كان ردّ كشف العورة إلى

إزالة النجاسة . في أن انكشاف قدر الدرهم من العورة المغلظة يفسد الصلاة، أولى من الرد إلى غير ذلك .

باب

في أن المجتهد هل يجوز أن يعتدل عنده الأمارات في المسألة أم لا ؟

أجاز شيخانا أبو علي وأبو هاشم ذلك، وقالا : يكون المجتهد عند تساوي الأمارتين مخيّراً بين حكميها . ومنع شيخنا أبو الحسن من ذلك، وقال: لا بد من ترجيح .

وحجة من أجاز ذلك، هي أن مَن منع من ذلك إما أن يمنع منه من جهة العقل بأن يجعل استحالة ذلك كاستحالةِ لا تعادل الدلالة والشبهة، حتى تكونا جميعاً صحيحتين؛ أو يمنع من ذلك لدليل سمعي والوجه الأول باطل . لأنّا لا نجد في العقل ما يُحيل تساوي الأمارتين في القوة . فكان ذلك من مجوّزات العقول . ألا ترى أنه لا يمتنع عندنا أن يخبر اثنان باثبات الشيء ونفيه، ويستوي عندنا عدالتهما وصدق لهجتهما ؟ وتتعارض الأمارات الدالة على جهة القبلة . ثم ليس يؤثر سقوط فرض التوجه في بعض المواضع، فيما ذكرناه من جواز كون الأمارات متساوية في القوة . فالفرق بين الأمارات في ذلك وبين الأدلة، أن الأدلة يجب أن يكون مدلولها على ما دلّت عليه . فلو كان ما يدل على الشيء وما يدل على نفيه متساويين في أنفسهما، لكان الدليلان صحيحين . وفي ذلك حصول مدلوليهما جميعاً، النفي والإثبات . كالدليل الدال على أن الله سبحانه يستحيل أن يُرَى، والشبهة الموجبة أن يُرَى . وأما الأمارة، فليس يجب أن يتبعها مدلولها، بل قد توجد الأمارة الأقوى ولا يتبعها مدلولها، كالغيم الكثيف الرطب في زمان الشتاء، فلا يتبعه المطر؛ ويتبع الأمارةَ الضعيفة مدلولُها، كالغيم الخفيف . وقد يخبر الرجل المعروف بالصدق فيَكذب، وقد يخبر الرجل المعروف بالكذب فيَصدق في ذلك الخبر . وليس في تساوي الأمارتين في

القوة ما يوجب حصول مدلولها. ولو وجب حصول مدلولها، وهو «صحة علة التحريم وصحة علة الإباحة»، لم يلزم منه حصول التحريم والإباحة على شخص واحد. بل كان يلزمه التخيير. ليس في ذلك ثبوت النقيضين. وأما إنْ منع من تعادل الأمارتين لدليل سمعي، وهو أنهما لو تعادلا في القوة، لم يكن الحكم باحداهما أولى من الأخرى. وفي ذلك إثبات حكميهما، إما على الجمع ـ وذلك غير ممكن ـ وإما على التخيير. والأمّة مجمعة على أن «المكلّفين غير مخيّرين في مسائل الاجتهاد» باطل. لأن تعادل الأمارتين كلفظ التخيير، في الدلالة على التخيير. لأنه إذا لم يكن حكم إحداهما أولى من حكم الأخرى، ولم يمكن الجمع، فليس إلا التخيير. وقد يثبت التخيير من غير لفظ. لأن مَن معه مائتان من الإبل، فهو مخيّر بين أداء أربع حقاق أو خمس بنات لبون. وليس في ذلك لفظ التخيير. وإنما قال النبي ﷺ: «في كل أربعين ابنة لبون، وفي كل خمسين حقّة».

إن قيل: هذا يقوم مقام لفظ التخيير. قيل: فكذلك تعادل الأمارتين.

وأما قوله: «إن الامة مجمعة على أن المكلفين غير مخيّرين في مسائل الاجتهاد»، فان عنوا جميع المسائل الماضية من مسائل الاجتهاد، والمستقبلة، لم نسلّم ذلك. وإن أرادوا المسائل الماضية دون المستقبلة، لم نسلّم أيضاً. لأن عبيد الله بن الحسن العنبري خيّر بين غَسل الرجلين ومسْحهما. وهو مذهب الحسن البصري. والشافعي يقول بقولين في المسألة الواحدة ويقول: بكل واحد منهما وجه. قالوا: ولو تتبعنا ما ذكروه من الإجماع في المسألة الماضية، لم يمنع ذلك من صحة التخيير في الحوادث المستقبلة. قال الشيخ أبو الحسن: يُحتج بأن تعادل الأمارتين يقتضي التخيير بين الحكمين؛ ولا لفظ للتخيير؛ والأمّة مجمعة على بطلانه. وقد أجيب عنه ما ذكرناه. وله أن يحتج بما هو جواب عن دلالة مخصوصة فيقول: لو تعادلت الأمارتان، لأدّى إلى الشك في الحكم. وذلك لا يجوز. وإنما قلنا: إنه يؤدي إلى الشك، لأن الرجلين المتساويين في الصدق، لو

أخبرَنا أحدهما أن النبي ﷺ صلى في الكعبة مع أنه لم يدخلها إلا مرة واحدة وأنه لم ينفك الراوي من مشاهدته له منذ دخلها إلى أن خرج منها، وأخبرَنا آخر أنه رآه يصلي فيها، فانا نشك هل صلى فيها أو لم يصل فيها، ولا نظن أحدهما ولا كل واحد منهما. أما أنّا لا نظن واحداً منهما فقط، فلأن الظن هو تغليب أحد المجوَّزَين على الآخر. وإنما يغلب أحدُهما ويترجح بأمارة ترجّحه. فاذا كان في أحد المجوَّزَين من الأمارة مثل ما في الآخر، لم يترجح أحدهما على الآخر. وكيف يترجح أحدهما على الآخر ونحن نجوّز من خطأ أحد المخبرين مثل ما نجوّز من خطأ المخبر الآخر؟ فأما أنّا لا نظن كل واحد منهما، فلأن الظن هو تغليب أحد المجوَّزَين على نقيضه. فاذا قلنا: «هذا التجويز أغلب وأظهر من الآخر»، أفاد زيادته على الآخر. وإذا قلنا: «كل واحد منهما ظن غالب للآخر»، أفاد أن كل واحد منهما زائد على الآخر، وكل واحد منهما ناقص عن الآخر. وهذا محال. وإذا لم يحصل عند ذلك ظن، وكان الحكم موقوفاً على الظن، لم يجز الحكم. وهكذا القول في الأمارات المستنبطة.

وأما أنه لا يجوز أن لا نحكم في المسائل إلا بحكم شرعي بالإجماع، لأن الناس على قولين: أحدهما أنه يجب أن نحكم فيها بحكم شرعي معيّن غير التخيير. والآخر أنه يجب أن نحكم فيها إما بحكم معيّن وإما بالتخيير. فان قيل: هلا قلتم: إنه يجوز أن يحكم في المسألة بالأحوط، أو بحكم العقل، أو بالحكم الشرعي لأنه ناقل؟ قيل: هذا رجوع إلى أن الامارتين لا تتساويان. لأنه ليس يخلو حكم أحدهما من أن يكون هو الحكم العقلي، وما عداه شرعي. ولا يخلو إما أن يكون أحدهما حظراً والآخر مباحاً، أو وإذا أقررتم أنه يلزم المصير إليها، فقد أقررتم بأن الأمارتين لا تتعادلان عند المجتهد إذا استوفى الاجتهاد.

فان قيل: فهلا قلتم بالتخيير إذا تعادلت الأمارتان؟ قيل: لا يجوز ذلك، لأن التخيير هو يفيد لحكم كل واحد من الأمارتين. وذلك لا يجوز، مع تجويزنا أن يكون كل واحد منهما غير أمارة. وانتفاء ظننا يبيّن ذلك أنه إذا تعادلت

الأمارات الدالة على أن الكيل علة للامارات الدالة على أن الطعم علته، لم يجعل لنا الظن بأن أحدهما علة، ولا الظن بأن كل واحد منهما علة. ومع انتفاء الظن لكون الوصف علة، لا يجوز أن يعلّق الحكم به.

وأيضا فالتخيير بين النفي والإثبات لا يصح إلا على معنى الإباحة. وذلك كالتخيير بين أن يكون الفعل محظورا أو مباحا، أو واجبا أو غير واجب. لأنه إذا خيّر الإنسان بين الحظر والإباحة، وقيل: «إن شئتَ فافعلْه، وإن شئتَ فلا تفعلْه»، فقد ابيح الفعل. إذ ليس للإباحة معنى سوى ذلك. فان قيل: الفرق بين ذلك وبين الإباحة معنى سوى ذلك. وهو أن الإباحة هي تخيير بين الفعل والكفّ عنه على الإطلاق. وفي هذا الموضع إنما قيل للمكلّف: «افعلْ إن اعتقدتَ كون الفعل مباحا، ولا تفعلْ إن اعتقدت حظره». قيل: أليس الاعتقاد لحظره وإباحته علماً؟ فَمن قولهم «نعم»، فيقال لهم: فما الطريق إلى كون ذلك علما؟ فان قالوا: ثبوت الأمارة، مع الدلالة الدالة على وجوب الحكم بالأمارة! قيل: وفي القول الآخر مثل هذه الدلالة. وكيف يجوز أن تقولوا: إن الطريق إلى العلم بالإباحة ما ذكرتم؟ وأنتم تجوّزون له أن لا يعتقد الإباحة، ويعتقد الحظر. فان قالوا: الطريق إلى العلم بالإباحة، أو إلى العلم بالحظر أن يختار المكلّف اعتقاد أحدهما! قيل: اختيار الإنسان أن يعتقد شيئاً ليس يدل على صحة معتقده، فيكون اعتقاده علماً. إذ ليس له تعلق بالأدلة. ولو جاز ذلك، لجاز أن تُختار الاعتقادات، فتصير باختيارنا علوما. وكيف يجوز ذلك مع أن الإنسان قد يختار الصحيح كما يختار الفاسد؟ وليس مع الاختيار من الدلالة ما يختص أحد الاعتقادين دون الآخر. فان قالوا: إنما دلّت على حسن الفعل بشرط أن يختار المكلّف اعتقاده! قيل: الدلالة الدالة على الحُسن والقبح لا تعلق لها بالاختيار. ففارق ذلك جميع شروط الأدلة. وأيضا فحسن الاختيار للاعتقاد تابع لحُسن الاعتقاد. لأنه إنما يَحسن أن نعتقد ما هو صحيح في نفسه. فالاختيار تابع لما هو تابع للمعتقد. وهم عكسوا القضية، فجعلوا الاعتقاد تابعاً للاختيار، وجعلوا صحة المعتقد تابعاً للاعتقاد. وهذا الذي ذكرناه يقتضي أن

العامي إذا أفتاه مُفتٍ بالحظر، وأفتاه آخر بالإباحة، وقلنا: «إنه يجب عليه الاجتهاد فيها»، فانه إذا اجتهد فيها فلا بد من أن يترجح عنده أحدهما على الآخر. فان قيل: هلاّ قلتم أنه يصير الفعل مباحا إذا تساويا عند الإنسان؟ قيل: لو جعلناه مباحا، لكنّا قد علمنا على أمارة الإباحة مع مساواة أمارة الحظر لها. وليس يجوز ذلك لأنهما إذا تساويا عنده وجب الشك على ما ذكرناه. والعمل في هذه المسائل يتبع الظن، لا الشك. وأما إن لم يلزم المستفتي الاجتهاد فيهما، فلا بد من القول بأنه يصير الفعل مباحا. وليس هناك اجتهاد في أمارتين فيمتنع، مع تساويهما عند المجتهد، أن يحكم بحكم أحدهما.

باب

فيما يصح أن يقوله المجتهد من الأقاويل وما لا يصح، وهل يصح أن يقال: «له في المسألة قولان»؟

اعلم أن الأقاويل المتناقضة لا يصح أن يعتقدها أحد من الناس. نحو أن يعتقد أن الفعل حرام عليه في وقت مخصوص، في مكان مخصوص، على وجه مخصوص، ويعتقد مع هذا الاعتقاد أن ذلك الفعل حلال له على هذه الشروط. فأما اعتقاد وجوب فعلَين ضدّين على البدل والتخيير، فغير ممتنع. نحو أن يعتقد أن الخروج من الدار يجب من كلا بابَيها على التخيير، ونحو الصلاة في أماكن متضادة. ويجوز أن يَعتقد معتقدٌ الاعتدادَ بالأطهار والحيض على البدل. لأنه لا تَنافي في ذلك.

وذكر قاضي القضاة في «العمد» أنه يصح أن يعتقد الإنسان إثبات الحكم ونفيه، وكون العبادة واجبة ومستحبة، وكون الفعل حسنا وقبيحا، كل ذلك على البدل. ومنع في «الشرح» من دخول التخيير بين المستحب والمباح. قال: لأن لأحدهما مدخلاً في التبعد دون الآخر. فان قال: «أريد له أن يفعل المستحب، ولا يفعله»، فهو صحيح، كان التخيير أو لم يكن. قال: وأما التخيير

بين الواجب والمستحب، فبعيد. لأن ذلك يقدح في كون الواجب واجبا.

وأما نحن فقد بيّنّا في الباب المتقدم القولَ في ذلك. فاما ما يعزى إلى الشافعي من القولين، فذكر قاضي القضاة أن ذلك يصح من وجوه ثلاثة:

أحدها أنه يُتكافى عنده أمارتا القولين، فيقول بها على التخيير. والآخر أن يكون قد فسد عنده ما عداهما، ولا يدري أيّهما الحق من غير أن يقويا والآخر أن يكونا قد قويا عنده قوةً ما، وله فيهما نظر، وفسد ما عداهما. فيقال: «له فيها قولان»، على معنى أنهما قولاه اللذان قوّاهما على ما عداهما.

ولقائل أن يقول: أما تكافي الأمارتين في قولين: نفي وإثبات، والقول بأن المكلّف يكون مخيّرا فيهما، فقد بيّنّا أنه لا يصح. نحو ما يقوله فيما سقط من شعر اللحية عن الوجه، انّ فيه قولين: أحدهما يجب غسله في الوضوء؛ والآخر لا يجب. وأما تكافي الأمارتين في فعلين غير متنافيين، نحو الاعتداد بالأطهار وبالحيض، فقد كان يصح التخيير بين ذلك، كما يصح التخيير بين الكفارات الثلاث. إلا انه لا يقال لمن اعتقد التخيير في ذلك: إن له في المسألة قولين، بل قول واحد. وهو القول بالتخيير. فانه ما من أحد يقول: إن للمسلمين في كفارة اليمين ثلاثة أقاويل: أحدها أن يكفّر بالعتق، والآخر بالكسوة، والآخر بالإطعام؛ وإنّ لهم في الصلاة في البقاع أقاويل كثيرة، وفي الخروج من دار مغصوبة ذات بابين قولان. وأما الوجهان الآخران، فالمرجع بهما إلى أنه شاكّ في قولنا. ومن شك في شيئين وجوّز كل واحد منهما بدلا من الآخر، لا يكون له قول في المسألة أصلا، فضلا أن يقال: «له فيها قولان». فان من شك في أن العالَم محدَث أو قديم، لا يقال: «له في العالَم قولان» على أنه قد قال قولاً نفياً وإثباتاً، لا متوسط بينهما. فلا يمكن أن يقال: قد فسّد ما عداهما، وتوقّف في الصحيح منهما. نحو غَسل ما سقط عن الوجه من اللحية.

فأما ما يحكى عن الشافعي من القولين، فينبغي أن يقال: إن الشافعي إذا

قال: « في المسألة قولان »، فله ثلاثة أحوال: أحدها أن لا يكون له في تلك المسألة ولا فيما يجري مجراها غير ذلك القول. وظاهرٌ، فيما هذه حاله، أن لا ينسب إليه في تلك المسألة غير ذلك القول. والآخر أن يكون له قول آخر في تلك المسألة أو فيما يجري مجراها. والآخر أن يكون له في تلك المسألة أو فيما يجري مجراها قولان أو أكثر. فان كان له في تلك المسألة قول آخر، ذكره في موضع آخر، فلا بد من أن يكون قد أثبتها في زمان بعد زمان. فان علمنا المتأخر منهما، كان ذلك القول رجوعا إلى القول الآخر. لأنه لا شيء أبلغ في رجوع العالم عن القول من أن يقول بضدّه. وعلى هذا يكون أمْر ِالله عز وجل، بضدّ ما أمَرَ مِن قبلُ، ناسخا لأمْره الأول. فان لم يعلم المتأخر منهما، فالواجب إسنادهما إليه؛ ويقال: « لا يُعلَم المتقدّم منهما ». ولا يجوز أن يقال: « إنهما قولاه في حالة واحدة »، لأنا غير عالمين بذلك. فأما إن نص على خلاف ذلك القول في مسألة تجري مجرى تلك المسألة، فان أمكن أن يفرق بينهما بعض المجتهدين، فانه لا ينبغي أن ينقل قوله مِن إحدى المسألتين إلى الاخرى، لجواز أن يكون قد فرّق بينهما. وإن لم يمكن أن يذهب بعض المجتهدين إلى الفرق بينهما، فانه يجري نصه فيها مجرى أن ينص في المسألة الواحدة على قولين مختلفين. وأما إن وُجد له، في موضع آخر، قولان في تلك المسألة بعينها، فانه لا يجوز أن يحملا على اختلاف حالين. ولا يحمل على أنهما حكاية عن غيره. لأن الظاهر خلاف ذلك. فان أشار إلى أحد القولين، فقال: « وهذا مما أستخير الله فيه »، أو قوّاه ضرباً من التقوية، فانه يدل على أنه قد اختاره على القول الآخر. لأنه إنما يختار المجتهد أحد القولين على الآخر، إذا قوي عنده. ويجوز أن يكون إنما بانت له قوة أحدهما عند فراغه من إثباتها في الكتاب، وكانا متكافئين عنده لما ابتدأ باثباتها. وإن لم يقوّ أحدَ القولين، فانه إن كان حين نص على أحد القولين في المسألة، لم تكن المسألة مقصودة في كلامه. فانه لا يدل ذكره على أنه في تلك الحال ما كان يعتقد سواه. لأن ما ليس بمقصود، لا يستوفي القول فيه؛ وسواء علِمنا تقدُّم بعضه على ذلك القول، أو علمنا تأخره، أو لم نعلم تقدّمه ولا تأخره.

وإن كانت المسألة مقصودة في كلامه، فذِكره لذلك القول يدل على أنه لم يكن يعتقد في تلك المسألة سواه. فان علمنا تأخره، أعني القول المنفرد، كان ذلك رجوعا عن ما عداه. فان كان هو أحد القولين الآخرين، فهو رجوع عن القول الآخر. وإن كان غيرهما فهو رجوع عنهما إليه. وإن علمنا تأخّر القولين، فقد صار له في المسألة قولان. فان كانا سوى القول المنفرد، فقد رجع عن القول المنفرد. وإن كان القول المنفرد هو أحد القولين، فقد صار له في المسألة قول آخر مع ذلك القول. وإن لم نعلم تأخر أحد النّصين عن الآخر. وجب حكاية الحال، ويقال: لا ندري أيّ النصين تقدّم الآخر. فان كان نصه على القولين في مسألة يجري مجرى المسألة التي نص فيها على القول المنفرد، وأمكن أن يكون بينهما فرق يذهب إليه المجتهد، فينبغي أن يقال: «له في المسألة قول واحد، وفي المسألة الاخرى قولان.» وإن لم يمكن أن يفرق بينهما مجتهد، فالقول فيهما كالقول في المسألة الواحدة. وقد دخل في جملة هذه القسمة أن ينص على قولين معا في مسألة واحدة، فنقول: «فيها قولان».

باب

في الوجه الذي يجوز معه تخريج المذهب

اعلم أن مذهب الإنسان هو اعتقاده. فمتى ظننا اعتقاد الإنسان، أو عرفناه ضرورة، أو بدليل مجمل أو مفصل، قلنا: إنه مذهبه. ومتى لم نظن ذلك، ولم نعلمه، لم نقل: إنه مذهبه.

وقد يدل الإنسان على مذهبه في المسألة بوجوه. منها أن يحكم في المسألة بعينها بحكم معيّن. ومنها أن يأتي بلفظ عام يشمل تلك المسألة وغيرها، فيقول: الشُفعة لكل جار. ومنها أن يُعلم أنه لا فرق بين المسألتين، وينص على حكم أحدهما، فيعلم أن حكم الاخرى عند ذلك الحكم، نحو أن يقول: «الشفعة لجار الدكان»، فيعلم أن الشفعة عنده لجار الدار. إذ قد علمنا أنه لا يفرّق بين الدار

والدكان. ومنها أن يعلل الحكم بعلة توجد في عدة مسائل، فيُعلَم أن مذهبه شمول ذلك الحكم لتلك المسائل، سواء قال بتخصيص العلة أو لم يقل. أما إذا لم يقل بتخصيص العلة، وقال: «النية واجبة في التيمم، لانه طهارة عن حدث»، فقد اعتقد وجوب النية لأجل هذه العلة. فاذا عُلم أن العلة شاملة، عُلم شمول حكمها. فأما من يجوّز تخصيص العلة، فانه يجوّز تخصيصها إذا دل على تخصيصها دلالة، كالعموم. فكما أن كلام العالِم العامَّ يدل على مذهبه، فكذلك تعليله.

فأما إذا نص العالم في مسألة على حكم، وكانت المسألة تشبه مسألة اخرى شبهاً يجوز أن يذهب على بعض المجتهدين، فانه لا يجوز أن يقال: «قوله في هذه المسألة هو قوله في المسألة الاخرى»، لأنه قد لا تخطر المسألة بباله، ولم ينبَّه على حكمها لفظاً ولا معنى. ولا يمتنع، لو خطرتْ بباله، لَصَار فيها إلى الاجتهاد الآخر.

فان قيل: أليس، إذا نصّ اللّه تعالى على حكم مسألة، ثم نبّه على علته، ورأى بعض المجتهدين أن علة ذلك الحكم موجودة في فرع، فانكم تقولون: «من دين الله ودين رسوله ﷺ الحكم في الفرع بحكم الأصل»؟ فهلا قلتم في نص المجتهد مثل ذلك؟ قيل له: إنما قلنا «إن ذلك دين اللّه تعالى»، لأنه قد دلّنا على العلة بتنبيه عليها، ودلنا على أنه قد تعبّدَنا باجراء حكمها بتبعها. والعالِم لم يدلنا على مذهبه في غير ما نص عليه. لأنه يجوز أن يكون ممن يفرّق بين المسألتين ويخطىء في الفرق بينهما. ولا يجوز مثل ذلك على اللّه سبحانه.

الكلام في الحظر والاباحة

باب
في الأشياء هل هي قبل الشرع على الحظر أو على الإباحة ؟

اعلم أن أفعال المكلّف في العقل ضربان: قبيح وحَسن. فالقبيح كالظلم، والجهل، والكذب، وكفر النعمة، وغير ذلك. والحَسن ضربان: أحدهما يتُرجّح فعلـه على تـرْكـه، والآخـر لا يترجـح فعْلـه على تـرْكـه. فـالأول منـه مـا الأولى أن نفعـل ــ كـالإحسـان ــ، والتفضّـل. ومنـه مـا لا بـد مِـن فعله؛ وهو الواجب كالإنصاف، وشكر المنعم. وأما الذي لا يترجح فعله على تركه، فهو المباح. وذلك كالانتفاع بالمآكل والمشارب. وهذا مذهب الشيخين أبي علي، وأبي هاشم، والشيخ أبي الحسن. وذهب بعض شيوخنا البغداديين، وقوم من الفقهاء إلى أن ذلك محظور. وتوقف آخرون في حظر ذلك وإباحته.

وقد تقدَّم معنى المباح والمحظور. فلا معنى لإعادته. غير أنه قد يوصف الفعل بأن الإقدام عليه فقط مباح، وإن كان محظورا تركه. كوصفنا المرتد بأنه «مباح الدم»، ومعناه أنه لا ضرر على من أراق دمه، ولا تبعة؛ وإن كان الإمام ملوما بترك إراقته. ودليلنا على أن الانتفاع بالمآكل مباح في العقل، هو أن الانتفاع بها منفعة ليس فيه وجه من وجوه القُبح. وكل ما هذه سبيله، فحُسنه معلوم. والعلة في حُسنِ ما هذه سبيله هي أن المنفعة تدعو إلى الفعل وتُسوّغه، إذ هي غرض من الأغراض. فاذا انتفى وجوه عنها، تجرّد ما يقتضي الحُسن. أما أن أكل الفاكهة منفعة، فلا شبهة فيه. ولا شبهة في انتفاء وجوه القبح عنه، نحو الكذب، والجهل، وكفر النعمة، أو مضرة على النفس، أو على الغير. لأنا إنما تكلمنا في أكل ما لا مضرَّة فيه. ولو كان فيه مفسدة، لدلّنا الله عليها.

وليس في العقل دليل عليها، ولا في السمع.

إن قيل: جواز كونه مفسدة يغني في قبحه، كما يغني جواز كون الخبر كذباً في قبحه. وإذا قبح مع الجواز، لم يجب في الحكمة تعريف كونه مفسدة! قيل: قد اجيب عن السؤال بأشياء:

منها أنّا كما نعلم قبح خبرٍ لا نأمن كونه كذباً، فانا نعلم حُسن منفعة لا نعلم فيها وجها من وجوه القبح. ألا ترى أنّا نعلم حُسن التنفس في الهواء، أو التصرف فيه؟ وليس يضرّنا أن لا نعرف الفرق بين ذلك وبين الخبر الذي يقبح إذا جوّزنا كونه كذباً. وهذا الجواب لا يصح. لأن المستدل رام أن يُثبت حُسن هذا التصرّف بانتفاء وجوه القبح عنه. واستدل على انتفاء كونه مفسدة، بأنه لو كان مفسدة، للزم في الجملة تعريفنا كونه مفسدة. وهذا الجواب ينفي وجوه القبح عنه تبعاً للعلم بأنه حَسن. فهو مخالف لموضوع الدلالة. وهو انتقال إلى دلالة اخرى. وهي قياس سائر المنافع على التنفس في الهواء. وسيجيء الكلام على هذا القياس.

ومنها أن الكذب يقبح على كل وجه، وإن اختص بنفع ودفع ضرر. وليس كذلك المنافع والمضار! ولقائل أن يقول: ولم، إذا افترقا من هذه الجهة، وجب إذا قبح أحدهما لتجويز كونه كذباً، لا يقبح الآخر لتجويز كونه مفسدة؟ وأيضا فان المفسدة لا تحسن على وجه، وإن اختصت بنفع أو دفع ضرر. كما أن الكذب لا يحسن مع النفع ورفع الضرر. فهلا كان تجويز المفسدة كتجويز كون الخبر كذباً في تقبيح الفعل؟

ومنها أن الأصل في النفع أن يكون حَسنا، وأن يكون خالصا إذا لم يعلم فيه مضرة ووجه قُبح. فاذا كان كذلك، وجب، متى لم يُخبرنا اللّه أن الفعل مفسدة، أن نقطع على أنه ليس بمفسدة. وليس كذلك الخبر، لأنه ليس الأصل فيه كونه صِدقاً! ولقائل أن يقول: إن أردتم بهذا الكلام أن «النفع الذي لا يعلم

فيه وجه قُبح يجب القطع على أنه ليس فيه وجه قُبح.» ففي ذلك تخالفون. لأن مخالفكم يقول: متى لم نعلم فيه وجه قبح، فنحن نجوّزه. وإن أردتم أن «الغالب فيما هذه سبيله أنه ليس فيه وجه قبح»، قيل لكم: لم زعمتم أن الغالب ما ذكرتم؟ ولم، إذا كان الغالب ذلك، لم يكن تجويز وجه القبح كافيا في القبح؟

ويمكن الاستدلال بالنفع على وجه آخر، فيقال: إن النفع يدعو إلى الفعل، ويقتضي حسنه إذا خلا من وجوه القبح، وخلا من أمارة الضرر والمفسدة. والانتفاع بالمآكل هذه سبيله في العقل، فكان حَسناً. والدلالة على أن «المعتبر هو بأمارة الضرر والمفسدة» هي أن العقلاء يلومون من امتنع عن الفعل لتجويز الضرر بلا أمارة، ويعذرونه إذا كانت فيه أمارة. ألا تراهم يلومون من قام مِن تحت حائط، لا ميل فيه، لجواز سقوطه لفساد في أساسه وفي باطنه؛ ولا يلومونه إذا كان مائلاً؟ ولا يلومونَ من امتنع من أكل طعام شهيّ، لأمارة دلّت على أنه مسموم. ويلومونه من جهة العقل، إذا امتنع منه لتجويز كونه مسموماً. وليس يلومونه على ذلك لأنه خالف الشرع في امتناعه من ذلك، بل ربما لا يخطر الشرع ببالهم في ذلك الوقت. ولأن لومهم على ذلك ليس كَلَومهم من امتنع من أكل لحم الحيوان، ولأن البراهمة يلومونه على ذلك ولا يعرفون الشرع. وأما أن الانتفاع بالمأكل هذه سبيله، فلانه ظاهر خلوه من كونه كذباً، وجهلاً، وكفر نعمة، وكونه تصرفاً في ملك الغير. إنما يقبّح الفعل إذا استضرّ به الغير على ما سنشرحه. وأما كونه مفسدة ومضرّة، فاستبعاد العقلاء له كاستبعادهم أن يكون الطعام مسموماً، وأن الحائط الذي لا ميل فيه يسقط. وأما الأخبار إذا لم يؤمَن كذبها، فقد علمنا قُبحها وإن لم نشهد أمارة بكذبها. كما نعلم حُسنَ نفع لا أمارة فيه بكونه مفسدة ومضرة. ولا يضرّنا أن لا نعرف العلة في ذلك. وأيضاً فالنفع وجه يحسن. وليس كون الخبر خبراً وجه حُسن، ولا الأظهر أن يكون صدقاً.

جواب آخر: لو قبح الإقدام على المنافع لتجويز كونها مفسدة، لقبُح

الإحجام عنها لتجويز كونه مفسدة. وفي ذلك وجوب الانفكاك منها. وذلك وجوب ما لا يطاق. فبطل أن يكون تجويز كون الفعل مفسدة وجه قبح. ولا يلزم، إذا قبّح الخبر لجواز كونه كذباً، أن يقبح تركه. لأن تركه ليس بخبر، فيجوز كونه كذباً. ولا يلزمنا وجوب فعل الخبر لجواز كونه صدقاً، لأن القطع على كونه صدقاً لا يوجب فِعله، فضلاً عن جواز كونه صدقاً.

فان قيل: ليس بأن يقبّح، لجواز كونه كذباً، بأولى من أن يحسّن لجواز كونه صِدقاً! قيل: اعتبار وجه القبح أولى. لأنّا إذا فعلنا الخبر لم نأمن كونه كذباً، قبيحاً. فاذا تركناه، لم نكن خائفين من الوقوع في القبح.

فان قيل: ليس بأن يقبح الخبر، لجواز كونه كذباً، بأولى من أن يجب لجواز كون الإخلال به مفسدة! قيل: كيف يلزمنا ذلك؟ ونحن نقول إن تجويز كون الفعل مفسدة من غير أمارة لا يقتضي قبح الفعل. ولو لم يدل على ذلك إلا هذا الوجه، لكفى.

فان قيل: إن تجويز المفسدة وجه القبح ـ وهو إن حصل في الإقدام على المنفعة، وفي الإحجام عنها ـ فانّا نتخلص من هذا الفساد بالترك. لأن الشرع لا ينفك منه العقل، فيبيّن هل في ذلك مفسدة أم لا؟ قيل: إنا لم نتكلم في العقل «لا ينفك من الشرع». وإنما تكلمنا على أنه لو انفرد العقل، هل كان يقبّح هذا الإقدام على المنافع أم لا؟ وقد بان أنه لا وجه يوجب قبحه. ثم يقال لهم: كيف تستدلون بذلك على وجوب اقتران العقل بالشرع؟ فان قالوا بأن نقول: لو انفرد العقل عن الشرع، لم يحسّن الإقدام على المنافع والإحجام عنها، لجواز كون كل واحد منها مفسدة. ولم يقبح الإقدام والإحجام تبعاً لاستحالة الانفكاك منها. ومحال إنفكاك المنافع من هذه الأقسام. فانفكاك العقل عن سمْع قد أدّى إلى هذا الفساد. فلم يجز أن ينفك من سمع! قيل لهم: أرأيتم، لو انفك العقل عن سمْع، أكان يجب الانفكاك من الإقدام على المنافع ومن الإحجام؟ فان قالوا: ليس، بأن لا يجب ذلك لاستحالة، بأولى من أن يجب

لقُبح الإقدام والإخلال! قيل لهم: أرأيتم، لو أقدم المكلَّف على المنافع أو أخلّ بها، كان يحسن ذمّه؟ فان قالوا: «لا ندري»، كانوا قد جوّزوا حسن الذم على ما لا يمكن انفكاك منه. ومعلوم بطلان ذلك. وإن قالوا: «كان لا يحسن الذمّ»، قيل لهم: فاذا لم ينفك الشرع عن عقل، حسُن من المكلَّف الإقدام، وحسُن الإحجام. وأيضاً فكان ينبغي أن لا يقولوا؛ إن المكلَّف يلزمه الإخلال بالمنافع قبل الشرع. لأنهم قد أقرّوا بأنه ليس، بأن يقبّح الإقدام، بأولى من أن يقبح الإحجام. وأيضاً فان الانفكاك من شرع لا يؤدّي إلى الفساد الذي ذكروه. لأن المكلَّف يقول: «إن لي إلهاً حكيماً. وليس يجوز أن يجب عليّ الانفكاك من الإقدام على المنافع، ومن الإحجام عنها، لأن ذلك يستحيل. فاذاً ليس يجتمع الإقدام والإخلال بها في القبح. ولو انفرد أحدهما بالحُسن دون الآخر، لوجب في حكمة المكلَّف أن يفرّق لي بينهما بدليل عقلي أو سمعي، إذ كنت لا أعرف ذلك ضرورة وليس في العقل تجويز كون أحدهما مفسدة دون الآخر. وإذا لم يفرّق لي بينهما. فليس ينفرد أحدهما بالحسن دون القبح. ولا يجتمعان في القبح. فاذنْ يجتمعان في الحسن». وأيضاً فان كان انفكاك العقل من سمع يؤدي إلى هذا المحال، فما يصنع الناظر عند ابتدائه بالنظر قبل وصوله إلى النظر في النبوات؟

فإما القول بأن الإقدام على المنافع قبيح، لأنه تصرّف في مِلك الغير بغير إذنه. فان قاسوه على تصرّف بعضنا على ملك بعص بغير إذنه، فباطل. لأن في الامتناع عنها إضرار بالنفس. وهو تصرّف في مِلك الله بغير إذنه فيجب قبح الإقدام. وذلك محال. وأيضاً فمعنى المِلك فينا وفي ملك الله تعالى يختلف. والجمع به بين ملك الله تعالى وملكنا جمعٌ بغير علة واحدة. وذلك أن معنى كوننا مالكين للشيء، هو أنّا أحق بالانتفاع به من غيرنا على الإطلاق. وذلك مستحيل على الله تعالى. ومعنى كونه مالكاً للشيء، هو أنه قادر على إيجاده وإفنائه. فان قالوا: بل معنى كونه مالكاً للمنافع، هو أنه ليس لغيره التصرف فيها إلا بإذنه؛ وله المنع منها! قيل: هذا تعليل الحكم بنفسه. ومع ذلك فلم نسلّم

ما ذكرتموه. وأيضاً فان الإنسان إنما يكون مالكاً للشيء وأحق به من غيره بالشرع. لأن عندكم أن العقل لا يقتضي جواز تصرّف الإنسان في الشيء. فاذا لم يكن هذا الأصل ثابتاً في العقل، عندكم، وكان كلامنا فيما يقتضيه ما يثبت في العقل سقط ما قلتم. وأيضاً فانه إنما يقبح تصرّفنا في ملك غيرنا لأنه يضرّه، لا لأنه مالكه فقط. ألا ترى أنه يحسُن منا الاستظلال بحائط غيرنا، والنظر في مرآته، والتقاط ما تناثر من حبّ غلّته بغير إذنه ما لم يضرّه ذلك. والمنافع والمضار يستحيلان على الله تعالى.

وقد اجيب عن ذلك بأن إباحة ذلك في العقل تجري مجرى إذن سمعي. ولقائل أن يقول: إنما نعلم أن الله تعالى قد أباحه في العقل، إذا أفسدتم أن يكون كون التصرّف في مِلك الغير وجه قبح. ومتى جُوّز ذلك، لم نعلم إباحة الله تعالى لذلك.

دليل: خلْق الله تعالى الطعوم في الأجسام، مع إمكان أن لا يخلقها فيها، يقتضي أن يكون له فيها غرض يخصّها. وإلا كانت عبثاً. ويستحيل أن يعود إليه ذلك الغرض بنفع، أو دفع ضرر، لاستحالتهما عليه. ولا يجوز أن يعود على غيره بضرر. لأنه قد لا يكون فيها ضرر. ولأنها إنما تضر بادراكها. وفي ذلك إباحة إدراكها. ولأنه لا يحسن أن يكون غرضه الإضرار الخالص بمن لا يستحق الإضرار. فوجب أن يكون الغرض بادراكها نفعاً يعود إلى غيره، إما بأن يدركها أو بأن يجتنبها، لكون تناولها مفسدة، فيستحق الثواب بادراكها؛ وإما بأن يستدل بها، وفي ذلك إباحة إدراكها. لأنه إنما يستحق الثواب بتجنبها إذا دعت النفس إلى إدراكها. وفي ذلك تقدّم إدراكها. وإنما يستدل بها إذا عُرفتْ. والمعرفة بها موقوفة على إدراكها. لأن الله تعالى لم يخلق فينا المعرفة بها من دون الإدراك. فصح أنه لا فائدة فيها إلا الإباحة للانتفاع بها. وذلك يقتضي أن يركّب الله في العقول إباحة الانتفاع بتلك الأجسام، ليعلم حصول الطعوم فيها. فينتفع بها بأحد هذه الوجوه.

وقد قيل: لو خلَقها ليستدل بها، لا لينتفع بها بالأكل، لكان قد خلَق ما يمكن أن ينتفع به من وجهين، وقَصَد الانتفاع بأحدهما فقط مع إمكان الانتفاع بالوجه الآخر. وذلك يقتضي كونها عبثاً من الوجه الذي لم يقصده. لأن كلا الوجهَين يجريان مجرى فعلَين متميزين. فكما أنه لو فعل أحدهما لغرض، وفعل الآخر لا لغرض، لكان عبثاً. فكذلك الوجهان. ولا يلزم على ذلك أن يقصد الانتفاع للملائكة بأكل المأكولات، وأن يقصد استدلال أهل الجنة بما يخلقه لهم. لأن استدلالهم بذلك على الله لا يمكن مع علمهم به ضرورة. وكذلك انتفاع الملائكة من جهة العقل ولقائل أن يقول: ولا يجوز أن يقصد انتفاعنا بالطعوم من جهة الأكل لأن ذلك مفسدة. ولو حسُن أن يقصد، لم يمتنع أن يقصد الانتفاع بالطعوم من أحد الوجهين دون الآخر. لأن الأصلح في الدنيا غير واجب «على قول الشيوخ». وقولهم «إن الوجهين يجريان مجرى الفعلين»، إن أرادوا به أنهما كالفعلين في وجوبِ حصولِ غرض فيهما، لم نسلّمه. ولنا أن نقول إن الفعلين المتميزين إذا فعل الفاعل أحدهما لا لغرض، فقد أوجد فعلاً لا غرض فيه. وكان عبثاً. فأما الفعل الواحد إذا أمكن الانتفاع به من وجهين، فقصَد أحدهما، فانه قد فعل الفعل لغرض. فلم يكن عبثاً.

دليل: وقد استدل على ذلك بأنه يحسن من العقلاء التنفس في الهواء، وأن يُدخلوا منه أكثر مما تحتاج إليه الحياة؛ ومن رام أن يقدر على نفسه ذلك، ولا يزيد على قدر ما تحتاج إليه الحياة، عدّه العقلاء من المجانين. والعلة في حُسن ذلك أنه انتفاع لا يعلم فيه مفسدة ولا مضرة. وهذا قائم في غير ذلك. وليس لأحد أن يجعل علة حسنِ ذلك أن فيه بقاء الحياة، وفي تركه هلاكها، مع أنها مِلك الغير، وأن الإنسان مُلجأ إلى ذلك. لأنّا فرضنا المسألة في قدر ينفي الحياة من دونه. على أن الكف عن التنفس إن أتلف الحياة، فليس يجب أن يقبّح من الإنسان على قولكم، لأنه ليس يجب على الإنسان أن يُصلح مِلك غيره، وإنما يجب عليه أن لا يتلفه.

فان قيل: إنما يحسن من الإنسان أن يتنفس ليندفع عن قلبه الحرارةُ، وذلك محتاج إليه في الحياة. وما زاد عليه يضر، ولا يحسن! قيل: ليس يجب أن يكون ما زاد على ما تحتاج إليه الحياة مضراً، بل لا يمتنع أن يكون نافعاً ملذّاً. كما لا يمتنع أن لا يكون ما زاد على ما يثبت معه الحياة من المأكل مضراً، بل يكون نافعاً ملذّاً، يقتضي خصب البدن. فلم يلزم ما ذكره السائل من قبح هذه الزيادة. وهذه الدلالة ترجع إلى الدلالة المتقدمة. وهي أن المنافع لا يُقدّح في حُسنها تجويز المفسدة والمضرة. وما ذكرناه الآن من استنشاق الهواء هو مثال لما ذكرناه أن من العقلاء يستحسنون أمثال هذه المنافع. فأما من توقّف فقال «لا أدري هل الأشياء على الحظر أو على الإباحة»، فقوله باطل بما ذكرناه. لأنّه إما أن يقول: «لو انفرد العقل لاستحق من أقدم على المنافع الذم، فنجعلها محظورة»، أو يقول: «لا يستحق الذم فنجعلها مباحة». فاذا صحّ أن من الأشياء ما هو على الحظر، ومنها ما هو على الإباحة، كان ذلك أصلاً في الدلالة على إباحة المباح منها، وحظر المحظور إذا لم تَنقلْنا عنه الأدلة الشرعية.

باب
في فصول طرق الأحكام الشرعية

اعلم أنه لا ينبغي أن نتكلم في شروط الاستدلال على الأحكام الشرعية إلا بعد أن نبيّن أنه لا بد في الأحكام الشرعية من طرق عقلية أو شرعية، نفياً كان الحكم أو إثباتاً، ونبيّن الفصل بين ما هو طريق في ذلك وما ليس بطريق، ليعمد المستدل إلى ما هو طريق، فيستدل به. وذلك يقتضي أن نبيّن أنه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق، إما عقلي وإما شرعي. ويدخل في الطريق العقلي فصلان: أحدهما أن يبيّن الفصل بين الاستدلال بالبقاء على حكم العقل، وبين ما يلتبس بذلك من استصحاب الحال. والآخر أن يبيّن الفصل بين ما يصح أن يستدل عليه بالعقل، وما لا يصح. ويدخل في الطريق السمعي فصلان: أحدهما

أن يبيّن أن السمع الدال على الحكم يجب أن يتناوله إما صريحاً وإما غير صريح. ولا يجوز أن يقال للمكلَّف: «احكمْ فانك لا تحكم إلا بالصواب». والآخر أن ذلك السمع في شرعنا هو القرآن، دون غيره من الكتب المتقدمة.

باب
في أن الأحكام الشرعية لا يجوز إثباتها إلا بطريق

اعلم أن الحكم الشرعي يجب كونه معلوماً، وإلا لم يؤمَن كونه خطأ. ولا يخلو إما أن يكون العلم به في البديهة، أو لا يكون فيها. فلو كان فيها، لاشترك العقلاء فيه. ولأنّا نعلم أنه ليس في البديهة العلم بوجوب صوم أول يوم من شهر رمضان وسقوطِ وجوبِ ما قبله. وإذا لم يكن العلم به في البديهة، لم يجز حصوله لنا إلا بأمر يوصلنا إليه: إما إدراك أو خبر متواتر؛ أو دليلٍ يجوز كونها مدرَكة. والخبر المتواتر إنما يُفضي إلى العلم إذا كان المخبَر مدرِكاً لما أُخبر به. فبقي أن يكون الموصل إلى العلم به هو الدليل.

فأما من لا يثبت الحكم في الشيء، فلا يخلو إما أن يكون شاكاً في إثباته، أو معتقداً، أو ظاناً لنفيه. فان اعتقد أو ظن نفيه، وأقر أنه لم يصر إلى اعتقاده أو ظنه بطريقة، فقد أقر أنه منحّت، وأنّ ظنه جارٍ مجرى ظن السوداوي. وإن ادّعى أنه صار إلى ذلك بطريقة، ودعا إلى اعتقاده وظنه، فلا بد من أن يذكر طريقته التي أدّته إلى ذلك الاعتقاد أو الظن. لأنه إن ألزم غيره المصير إليه من غير أنه يمكنه من طريقته التي أوصلتْ إلى المذهب، فقد ألزمه ما لا يطيقه.

والطريقة إلى المذهب ضربان: إثبات، ونفي. أما الإثبات، فبأن ينص الله تعالى، أو النبي ﷺ على ذلك الحكم، أو تُجمع الأمّة عليه، أو يدل القياس عليه. وأما النفي، فبأن يَفقد الناظر، بعد الفحص الشديد، دليلاً على ذلك الحكم، مع أنه لو كان ثابتاً لكان عليه دليل. وهذه الطريقة لا بد من البيّنة عليها. غير أنه لا يمكن النافي للحكم أن يوقف المناظر له على دليل من أدلة

العقل أو الشرع، ويعرّفه أنه لا دليل فيه على ذلك الحكم. والواجب على مخالفه أن يريه دليلاً على إثبات ما نفاه ليقع الكلام فيه. فان كان الدليل إثباتاً، وجب أن يعيّنه.

وإن كان ممن لا يثبت الحكم في الشيء شاكّاً فيه، فلا يخلو إما أن يكون شاكاً فيه لطريقة أفضت به إلى الشك، أو لا لطريقة. فان شك لا لطريقة، بل لأنه لم يكن استدل عليه، فهذا ليس له مذهب فيقالَ أنه صار إليه لطريقة، يجب عليه ذِكْرها إذا استدعى غيرَه إلى مذهبه. وإن كان صار إلى الشك لطريقة، فاما أن يكون فقد دلالة على المذهب بعد الفحص الشديد ـ مع أن ذلك الشيء لا يجوز أن يكون ثابتاً ولا يدل عليه دليل ـ وإما أن يكون قد دل على فقْد الدلالة على ذلك المذهب دليل مبتدأ. نحو أن يقول النبي ﷺ: لا دليل على هذا الشيء. وفي كلا القسمين يكون الشاك معتقداً أنه لا دليل على ذلك المذهب، فيعتقد وجوب الشك فيه. وله في الحالين مذهب قد صار إليه بطريقة. فمتى دعا إليه غيره، فالواجب أن يذكر له طريقة لتؤديه إلى مثل ما أدّتْه إليه.

وإن كانت طريقته الإثبات عنها، وإن كانت طريقته فقْد الدلالة بعد شدة الفحص، أخبره بذلك، ووقفه على طرق الدلالة على الجملة ونبّهه على التفصيل بافساد كل ما يدّعي أنه دليل على ذلك المذهب إذا استرشده المسترشد. فاذا ثبت ذلك، فمن قال: «ليس على النافي دليل»، إن أراد به: ليس عليه دليل هو إثباتٌ، فقد بينّا أنه ليس علة ذلك إلا أن يكون دليل إثباته. وإن أراد: أنه لا يجب عليه ذِكر طريقه أصلاً، فقد بينّا وجوب ذلك. ولما تقدم، علِمنا كذب المدعي للنبوة إذا لم يدل على صدقه دلالة من معجز أو غيره. لأنه لو كان صادقاً، لما أخلاه الله من دلالة. وإلا كان قد كلّفنا ما لا نطيقه. وكذلك ما لم يدل على إثباته دليل من الأحكام الشرعية، وجب نفيه.

واحتج القائلون بأن النافي لنبوة مدّعي النبوة، لا دليل عليه. وإنما الدليل

على من أثبت نبوّته. والجواب عنه ما تقدَّم. وقال أيضاً: المدعي لدار في يد غيره، عليه البيّنة؛ ولا بيّنة على المنكر. فاذا لم يكن على المنكر بيّنة، فليس عليه دلالة. لأن البينة دلالة. يقال لهم: لم أردتم بهذا الكلام أنه يجوز لمن الدار بيده أن يعتقد كونه مالكاً لها من غير طريقة كإرث أو غيره؟ فليس كذلك. بل ليس له اعتقاد ذلك إلا بطريقة من الطرق. وإن أردتم أنه ليس عليه أن يذكر طريقه، فصحيح، لأنه ليس يدعو الناسَ إلى أن يعتقدوا كونه مالكاً لها فيلزمه أن يذكر لهم حجته. كما يلزم صاحب المذهب إذا دعا الناس إلى مذهبه أن يذكر لهم حجته. وإن أردتم أن الذي الدار في يده يدعو الحاكم إلى أن يحكم له بها من غير طريقة يذكرها، فباطل. بل إنما يدعوه إلى ذلك لطريقة، وهي اليد وليس للحاكم أن يحكم له بذلك إلا لدلالة. فقد بان أنه لا بد من طريقة في كل هذه الوجوه.

باب

القول في استصحاب الحال

اعلم أن استصحاب الحال هو أن يكون حكم ثابت في حالة من الحالات، ثم تتغيّر الحالة، فيستصحب الإنسان ذلك الحكم بعينه مع الحالة المتغيرة. ويقول: من ادّعى تغيّر الحكم، فعليه إقامة الدليل. وقد ذهب قوم من أهل الظاهر وغيرهم إلى الاحتجاج بذلك.

وقد يكون الحكم المستصحب عقلياً، وقد يكون شرعياً، فالشرعي أن يقول الإنسان: المتيمم إذا رأى الماء قبل صلاته، وجب عليه التوضوء به. وكذلك إذا رآه بعد دخوله في الصلاة. ومن زعم أن «فرض الوضوء يتغير بالدخول في الصلاة، فعليه الدليل»، وهذا باطل. لأنه إن شرك بين الحالتين في وجوب الوضوء لاشتراكهما فيما دل على وجوب الوضوء، فليس باستصحاب حال الذي ننكره، ويذهبون إليه. وإن شرك بينهما في الحكم لاشتراكهما في علته، فهذا

قياس. وإن شرك بينهما بغير دلالة ولا علة، فليس هو، بأن يجمع بينهما، بأولى من أن لا يجمع بينهما، أو بأن يجمع بين المسألة وغيرها. ولأن ذلك قياس بغير علة. وأهل الظاهر، المانعون من القياس بعلة، أولى أن يمنعوا من ذلك.

فان قيل: حدوث الحادث لا يغير الأحكام. فحدوث الصلاة إذنْ لا يغيّر وجوب الوضوء! قيل: ليس يمتنع أن تختلف المصالح بحدوث الحوادث. ولهذا جاز ورود النص باسقاط الوضوء عن الرائي للماء في الصلاة، مع وجوبه على من رآه قبل الصلاة.

فان قيل: لو لم يتعدّ الحكم من حالة إلى حالة، لوجب قصره على الزمان الواحد! قيل: كذلك يجب، إلا أن يكون دليل الحكم وعلّته قد عمّ الأزمنة. فان قيل: فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الشيطان يأتي أحدكم فيخيّل أنه أحدثَ. فلا ينصرفن حتى يجد ريحاً، أو يسمع صوتاً». فأوجب استدامة الحكم! قيل: إنا لا نمنع من تعدّي الحكم من حالة إلى حالة لدلالة. وإنما نمنع من ذلك لا لدلالة. وقول النبي ﷺ هو دلالة. فان قيل: أليس بعض الفقهاء قد جعل حكم الشاك في الحدث بعد تيقّن الطهارة كحكمه قبل الشك فيها في إسقاط الوضوء؟ قيل: إن هؤلاء إن جمعوا بينهما لدلالة أو علة، وإلا فهو موضع الخلاف. على أن ذلك خارج عمّا نحن بسبيله. لأن الأصل في العقل أن لا وضوء. فاذا لم يدل على وجوبه على الشاك في الحدث دليل شرعي، فالواجب البقاء على حكم الأصل. لأنه لو كان واجباً، لدلّ الله تعالى عليه. وليس كذلك وجوب الوضوء على من رأى الماء. لأن الوضوء ليس هو حكم العقل، حتى يلزم البقاء عليه، ما لم تدل على خلافه دلالة.

فان قيل: أليس، إذا اختلفوا في المسألة على أقاويل، يجوز الأخذ بأقل ما قيل، إذا لم تدل على الزيادة دلالة؟ قيل: لأن أقل ما قيل متفق عليه. والزيادة إذا كانت حكماً شرعياً، فيجب نفيها، إذا لم يدل عليها دليل. وكذلك القول في الاستدلال ببراءة الذمة.

فأما إذا كان المستدام عقلياً، فمثاله أن يقول القائل: المتيمم المصلي إذا لم ير الماء، لم يلزمه الطهارة الأخرى، ووجب أن يَمضي في صلاته. فكذلك إذا رأى الماء. وهذا يصح من وجه، دون وجه. أما الوجه الذي لا يصح منه، فهو أن يُسقط عنه طهارةً أخرى لأجل سقوطها إذا لم ير الماء لأن هذا جمع بين حالتين بغير دلالة ولا علة. وأما إذا أسقط عنه الوضوء بعد رؤية الماء، لأن إيجابه شرعي، فلو كان ثابتاً، لكان عليه دليل شَرعي ـ وليس عليه دليل شرعي، على ما بيّنا في الاستدلال بالنفي ـ فصحيح وإن عورض هذا، فقيل: الأصل في الشرع وجوب الطهارة. فلو سقطت عن الرائي للماء في الصلاة، وهو متيمم، لكان عليه دليل شرعي، لم يسلّم الخصم أن الطهارة واجبة في كل حال. وإن رأى المتيمم الماء، فان استدل على وجوب ذلك لعموم الخطاب، كان استدلالاً بالعموم.

باب
فيما يعلم بأدلة العقل وما يعلم بأدلة الشرع

اعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصح أن تُعلَم بالعقل فقط، وإما بالشرع فقط، وإما بالشرع وبالعقل. وأما المعلومة بالعقل فقط، فكل ما كان في العقل دليل عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به، كالمعرفة بالله وبصفاته، وأنه غني، لا يفعل القبيح. وإنما قلنا: «إن العلم بصحة الشرع موقوف على العلم بذلك»، لأنّا إنما نعلم صحة الشرع إذا علمنا صدق الأنبياء عليهم السلام؛ وإنما نعلم صدقهم بالمعجزات إذا علمنا أنه لا يجوز أن يُظهرها الله على يد كذّاب. وإنما يعلم ذلك إذا علمنا أن إظهارها عليهم قبيح، وأنه لا يفعل القبيحَ. وإنما نعلم أنه لا يفعل القبيح إذا علمنا أنه عالم بقُبح القبيح، عالم باستغنائه عنه. والعلم بذلك فرع على المعرفة به. فيجب تقدّم هذه المعارف للشرع. فلم يجز كون الشرع طريقاً إليها.

فأما ما يصح أن يعرف بالشرع وبالعقل، فهو كل ما كان في العقل دليل عليه، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به. كالعلم بأن الله واحد، لا ثاني له في حكمته. لأنه إذا ثبتت حكمته، فلو كان معه حكيم آخر، لم يجز أن يُرسِلا ـ أو يرسل أحد منهما ـ مَن يكذب. فاذا أخبر الرسولُ أن الإله واحد، لا قديم سواه، علمنا صدقه. وكذلك وجوب ردّ الوديعة، والانتفاع بما لا مضرة فيه على أحد.

فأما ما يعلم بالشرع وحده، فهو ما في السمع دليل عليه، دون العقل. كالمصالح والمفاسد الشرعية وما له تعلق بها. أما المصالح والمفاسد الشرعية، فهي الأفعال التي تُعُبّدنا بفعلها أو تركها بالشريعة، نحو كون الصلاة واجبة، وشرب الخمر حراماً، وغير ذلك. وإنما قلنا إنه ليس في العقل دليل على ذلك، لأنه لو كان في العقل دليل على ذلك لكان ذلك الدليل إما حكماً موجباً عن وجوبها، أو وجهاً موجباً لها. والحكم الموجب عن وجوبها، هو الذم والمدح. ومعلوم أنّا لا نعلم بالعقل استحقاق مَن أخّر الصوم عن أول يوم من رمضان للذمّ، دون الذي قَبله. ولا نعلم بالعقول مباينة أول يوم من رمضان لليومِ الذي قبله في وجه يقتضي تباينهما في الوجوب، سواء وقف ذلك على أمارة مظنونة أو لم يقف على ذلك. وقد دخل في ذلك القول بأن العبادات يُعرَف وجوبُها بأمارات، من جهة العادات، تتعلق بالمنافع والمضار. لأن وجوب ما هذه سبيله معلوم، وإن تعلق بشرط مظنون. ومعلوم أيضاً أنّا لا نعلم بالعقول في هذه العبادات منافعَ ودفْعَ مضارِ عاجله، فيقالَ إنها تجب لأجل ذلك. وأما ما له تعلق بالمصالح والمفاسد الشرعية، فهي طرق الأحكام الشرعية، كالأدلة والأمارات، وأسباب هذه الأحكام، وعللها، وشروطها. أما الأدلة، فكون الإجماع حجة. وأما الأمارات، فكون القياس وخبر الواحد حجتين على قول من قال: «لا نعلم ذلك بالعقل». وأما الأسباب فكون زوال الشمس سبباً للصلاة. وأما العلل، فالكيل الذي هو علة الربا. وأما الشروط فضربان: أحدهما شروط في أحكام معلومة بالعقل، كالشروط التي شرطتْها الشريعة في

البياعات، لأن وقوع التمليك بالبيع معلوم بالعقل. والآخر شروط في أحكام شرعية، كستر العورة في الصلاة والطهارة، وغير ذلك.

وقد فُرّق بين العلة والسبب بأشياء: منها أن العلة لا يجب تكرّرها، والسبب قد يجب تكرره. ولهذا كان الإقرار سبباً للحدّ، لأنه يتكرر. ومنها أن العلة تختص المعلل، والسبب لا يختصه، كزوال الشمس الذي هو سبب الصلاة. ومنها أن السبب يشترك فيه جماعة، ولا يشتركون في حكمه، كزوال الشمس يشترك فيه الحائض والطاهر، ولا يشتركون في وجوب الصلاة. وليس يشتركون في العلة إلا ويشتركون في حكمها.

باب

في أنه لا يجوز أن يقال للرسول أو العالم: «احكمْ فانك لا تحكم إلا بالصواب»

اعلم أن الناس اختلفوا في جواز أن يفوّض الله تعالى إلى المكلّف أن يحرِّم، ويوجب، ويبيح باختياره. فمنع أكثر الناس من ذلك على كل حال، وأجازه آخرون. فالشيخ أبو علي أجاز ذلك للنبي ﷺ خاصة. وذكر ذلك في قول الله تعالى: ﴿كلّ الطعام كان حِلاّ لبني إسرائيلَ إلا ما حرَّم إسرائيلُ على نفسه...﴾[1]، ثم رجع عن هذا القول. وأجاز مويس بن عمران أن يقال ذلك للنبي ﷺ ولغيره من العلماء. وذكر الشافعي في «كتاب الرسالة» ما يدل على أن الله تعالى لما علم أن الصواب يتفق من نبيّه، جعل ذلك له. ولم يقطع عليه، بل جوّزه وجوّز خلافه. واحتج قاضي القضاة للمنع من ذلك بان الشرائع إنما يتعبد اللهُ بها لكونها مصالح. والإنسان قد يختار الصلاحَ وقد يختار الفساد. فلو أباح الله تعالى للإنسان الحكم بما يختاره، لكان فيه إباحة الحكم بما لا يأمن من كونه فساداً.

---

(١) سورة آل عمران آية ٩٣.

إن قيل: إنه يأمن ذلك، لقول الله له: إنك لا تحكم إلا بالحق والصواب. قيل: لا يجوز أن يقول له ذلك. لأنه لا يجوز أن يستمرّ بالمكلَّف اختيار الصلاح دون الفساد من غير علم بأعيان الصلاح والفساد. كما لا يجوز اتفاق الأفعال الكثيرة المحكمة من غير علم، وكما لا يجوز أن يتفق من الإنسان الصدق في الاخبار الكثيرة من غير أن يتخللها كذب من غير علم. ولو جاز ذلك، لخرجت الأخبار عن الغيوب من أن تكون دلالة على نبوّتهم ولجاز أن يكلَّف تصديق نبي دون من ليس بنبي، من غير علم. ولو جاز اتفاق اختيار الصواب من العالم، جاز اتفاقه من العامي، فيتعبده الله بالحكم باختياره. وليس للمخالف أن يقول: إن الأنبياء والعلماء قد أكرمهم الله وخصّهم بذلك، لأن إمكان اتفاق ذلك لا يفترق فيه العامي والعالم.

فان قيل: إنما يمتنع اتفاق اختيار الصواب الكثير من غير دلالة؛ فأما القليل فلا يمتنع اتفاق الصواب فيه. فيجوز أن يفوّض الله تعالى إلى بعض المكلَّفين الحكمَ باختياره في الفعل والفعلين والثلاثة! قيل: قد اجيب عن ذلك بأن الواجب في التكليف أن يكون المكلَّف عالماً بحُسن ما يُقدم عليه من الأفعال قبل إقدامه. وهو لا يعلم ذلك إذا علّق الفعلَ باختياره. لأنه كما يجوز أن يختار الصلاح، يجوز أن يختار الفساد. ولأن حسن اختياره للفعل تابع لحُسن الفعل. فلم يجز أن يعلم حُسنه لعلمه بحسن اختياره له.

ولقائل أن يقول: إن ما ذكره: من أنه «لا يجوز استمرار اختيار المصلحة دون المفسدة من غير علم بالمصلحة»، صحيح إذا كان الفعل مصلحة من دون الاختيار، فيمتنع أن يتفق اختيارنا للمصلحة دون المفسدة. فأما إذا كان كونه مصلحة هو فعلنا له، ونحن مختارون له، فليس يبطل بما ذكره. لأنه، والحال هذه، لم يتفق تناول الاختيار لما هو مصلحة في نفسه من دون الاختيار. بل المصلحة هو مجموع الفعل والاختيار. فلو صح ما ذكره، لصح أن يقول مَن نفى القياس: إن الأمارات قد تخطىء وتصيب؛ وليس يتفق فيها الصواب أبداً.

فالعامل بحسبها عامل بما لا يأمن كونه مفسدة.

فان قلتم: إن المصلحة هي علمنا بحسب ما ظنناه من الأمارة. وليس كونها مصلحة ينفصل من ذلك، إن الأمارة الدالة عليه لا يجب أن تصيب أبداً! قيل: وليس يقول الله للنبي ﷺ: «احكُم فانك لا تحكم إلا بالصواب»، إلا وقد علم أن مصلحته أن يفعل ما يختاره.

وأما قوله: «إن المكلّف يجب أن يَعلم حُسن ما يُقدم عليه، وهذا المكلّف لا يعلم ذلك»، فالجواب عنه أنّه، يعلم ذلك لقول الله له: إنك لا تحكم بغير الصواب. كما يعلم الأنبياء أن ما يُقدمون عليه من المعاصي، غير كبائر. وأما قوله «إن حسن الاختيار تابع لحسن الفعل، فلا يجوز أن يتبع حسن الفعل الاختيار»، فالجواب عنه أنّ حُسن الفعل ها هنا غير تابع للاختيار. بل هو مصلحة في نفسه بالاختيار. وهذا جواب من يجيز أن يفوّض الله تعالى إلى المكلّف باختياره في الشيء الواحد والشيئين والثلاثة دون الأشياء الكثيرة.

وللخصم أيضاً أن يقول: ليس يمتنع أن تكون مصلحة الإنسان أن يفعل باختياره، كما أن مصلحته في وقت التشديدُ وفي وقتٍ التسهيلُ. ولهُ أن لا يسلّم أن الاختيار لا يحسُن إلا أن يكون الفعل حَسناً من دونه. بل يكون حَسناً إذا كان الفعل معه مصلحة.

ونحن نرتّب الدلالة فنقول: إن من أجاز هذا التكليف إما أن يقول إن الاختيار به يتمّ كون الفعل مصلحة حتى تكون مصلحة الإنسان ما يختاره في الحادثة من فِعل أو تركٍ أو يجعل المصلحة منفصلة عن ذلك. ويقول: إن الله تعالى قد علم أن المكلّف لا يختار إلا ما هو مصلحة. فان قال بالأول، أسقط التكليف، لأن قول المكلّف للمكلّف: «إن شئتَ أن تفعل فافعلْ، وإن شئت أن لا تفعل فلا تفعل» هو محض الاباحة. فان قيل: بل هو إيجاب أن لا يخلو من الفعل والإخلال به! قيل: لا يمكن الخلو من ذلك، ولا يحسُن إيجاب ما لا يمكن

خلافه. ولهذا إذا كان العامي مخيّراً بين فتوى من أفتاه بالإيجاب ومن أفتاه بالإباحة، فقد سقط عنه التكليف، وصار الفعل مباحاً. لأنه إن اختار أن لا يفعله، جاز له ذلك. وإن قال: إن الفعل يكون مصلحة من دون الاختيار، فإما أن يخيّر تكليفُ الله الإنسانَ أن يفعل بحسب اختياره أفعالاً كثيرة أو أفعالاً قليلة. فالأول باطل. لأنه لا يجوز أن يتفق اختيار الصلاح في الأفعال الكثيرة، كما لا يجوز أن يتفق الصدق في الأخبار الكثيرة، والأحكام في الأفعال الكثيرة من غير علم. فان قيل: أليس النبي ﷺ لا يختار من المعاصي إلا ما يكون صغيراً؟ قيل: فمن أين أنه يكثر ذلك منه؟ وما أنكرتم أن الواجب أن يقال: إن ما يقع منه قليل. وأيضاً، فلو صادف اختيارُ العالِم المصلحةَ، لم يكن لتكليفه الاجتهاد معنى. فان قيل: الفائدة فيه أن يكثر ثوابه! قيل: التكليف لا يحسُن لمجرّد الثواب. فان قيل: إذا اجتهد، تغيّرت المصلحة! قيل: إن كانت هذه المصلحة مساوية لمصلحته إذا لم ينظر، فلا فائدة لتكليف النظر. وإن كانت زائدة، وجب تكليفه الاجتهاد.

وأما الوجه الثاني، وهو القول بأنه إنما يحسُن أن يفوّض الله تعالى إلى المكلّف الحكمَ باختياره في الأفعال اليسيرة، فالذي يُفسده ويُفسد الوجهَ الأول أيضاً هو أنه إما أن يكون الله تعالى قد أوجب عليه المصلحة من الفعل أو تركه من غير أن يعيّنه له، فيكون قد كلّفه ما لا يطيقه؛ وإما أن يكون قد خيّره بينه وبين غيره مما ليس بمصلحة، فيكون قد خيّره بين المصلحة والمفسدة. لأنه قد قال له: «افعلْ أيها شئتَ من الاختيارين والفعلين». وهذا تخيير بين المصلحة والمفسدة. وذلك باطل.

واحتج المخالف بأشياء: منها ما احتجوا به على جواز استمرار اختيار الصواب دون الخطأ، ومنها ما احتجوا به على جواز ورود التعبد بما ذكروه، ومنها ما احتجوا به على ورود التعبد بذلك.

أما الأول فقولهم: إذا جاز أن يتفق اختيار الأنبياء للصغائر دون الكبائر

وإن لم يكن لهم على عينها دليل، جاز اتفاق اختيارهم الصواب دون الخطأ وإن لم يكن لهم على عينه دليل. فالجواب ما تقدّم.

وأما ما استدلوا به على الثاني فمن وجوه:

منها قولهم: إذا جاز أن يفوّض الله إلى المكلّف أن يختار واحدة من الكفارات، جاز أن يفوِّض إليه الحكمَ بواحد من الأحكام بحسب اختياره! والجواب: إنّ ذلك يلزم من قال: إن المصلحة والواجب من الكفارات واحدة فقط. وقد جعل إلى المكلّف اختيارها، لعِلم الله سبحانه أنه لا يختار سواها. وأما من قال: إن الكفارات الثلاث تتساوى في الوجوب والمصلحة، فلم يقل: إنه إذا اختار واحدةً منها فقد وقع اختياره على الواجب دون ما ليس بواجب، فيلزمه مثله في جميع الأحكام. على أن العامي يجوز له أن يختار واحدة من الكفارات. فيجب أن يجوز أن يفوّض إليه الحكم بما شاء.

ومنها قولهم: إذا جاز أن يتعبد العامي أن يختار العمل على فتوى أحد الفقيهين، ويتعين ذلك باختياره، جاز مثله في أصل التعبد! فالجواب: يقال لهم: فينبغي أن يجوز تفويض الحكم بالاختيار إلى العامي. وأيضاً فان وجوب أخْذ العامي بفتوى الفقيه معلوم له. لأنه يعلم من دين الإسلام وجوب رجوع مَن لا معرفة له إلى العلماء فيما ينوبه من الشرعيات. فاذا اختلف فيه فقيهان، وأفتاه أحدهما بخلاف ما أفتاه الآخر، كانا واجبين عليه على التخيير. والقول في ذلك كالقول في الكفارات. فإن حرّم أحدهما عليه الفعلَ وأوجبه الآخر، كان مخيَّراً بين فعله وتركه، إن تساويا عنده. وقد قلنا إن ذلك يرجع إلى الإباحة وإسقاط التكليف. إذ لو اختار ترْك الفعل، جاز له ذلك.

ومنها أنه إذا جاز أن يكلَّف الإنسانُ العمل على الأمارات مع أنها قد تخطر، جاز أن يكلّف الإنسان العمل على اختياره وإن كان الإنسان قد يختار الصواب كما يختار الفساد، الجواب: إنّ المصلحة أن نعمل بحسب ما ظنناه من الأمارة. فالأمارة كالوجه في المصلحة على ما بيّناه. إلا أنها مميّزة للمصلحة من

غيرها. فيلزم ما ذكرتم. وليس كذلك الاختيار. لأنا قد أفسدنا أن يكون وجه المصلحة. وأفسدنا أن يكون مميزاً لها من المفسدة.

ومنها أنّ الواجب في التكليف أن يُجعَل للمكلّف طريق إلى ما كُلّف إما على جملة وإما على تفصيل لنا من الخطأ فيما نفعل. وإذا قال الله للمكلّف: «احكمْ فانك لا تحكم إلا بالصواب»، فقد جُعل له طريق مقطوع به على صحة ما يحكم به! والجواب: أنّا قد بيّنا أنه لا يجوز أن يجعل الله تعالى إليه ذلك. لأنه لا يجوز أن يكون اختيار المكلّف هو وجه المصلحة. ولا يجوز استمرار وقوع اختياره على الصواب والمصلحة. وبيّنا أن الله عز وجل لو قال ذلك، لكان قد خيّره بين المصلحة والمفسدة.

وأما ما استدلوا به على ورود التعبد بذلك، فوجوه:

منها قول الله عز وجل: ﴿كُلّ الطعام كـان حِلاّ لبني إسرائيـلَ إلا مـا حَـرّم إسرائيلُ على نفسه...﴾[1] فالجواب: إنّ الآية تشهد بأن الطعام كان حِلاّ لبنيه. وإسرائيل ليس بداخل في بنيه. ويجوز أن يكون حرّم على نفسه بالاجتهاد أو بالنذر، وأن يكون في شريعتهم إثبات التحريم بالنذر، كما ثبت الإيجاب في شريعتنا بالنذر.

ومنها أنّ السنة مضافة إلى النبي ﷺ. وحقيقة الاضافة تقتضي أنها من قِبَله! والجواب: إنّه إنما اضيفتْ إليه لأنها بقوله وجبتْ. وهو السفير فيها. ولهذا يضاف إليه جميع السنن. ومعلوم أنه ليس جميعها باختياره.

ومنها أن النبي ﷺ لما قال في مكة: «لا يُختلى خلاها»، قال العباس: «إلا الإذخر». فقال النبي ﷺ: «إلا الإذخر». ومعلوم أن الوحي لم يرِد في تلك الحال! والجواب: أنّه قد قيل إن الإذخر ليس من الخلا. وإنما استثناء العباس

---

(١) سورة آل عمران آية ٩٣.

تأكيداً. ولا يمتنع أن يكون النبي ﷺ أراد استثناءه، فسبق العباس إلى سؤال النبي ﷺ بذلك.

ومنها قول النبي ﷺ: «لو قلتُ نعم، لوجبت» يعني الحج. فعلّق وجوبه بقوله! فالجواب: أنه لو قال «نعم»، لوجبتْ من حيث كان قوله دليلاً على وجوبه. وليس في الكلام ما يدل على أن قوله صادر عن اختياره، أو عن وحي.

ومنها قول النبي ﷺ: «لولا أن أشق علي امّتي، لأمرتُهم بالسواك عند كل صلاة». وقوله: «لولا أخشى أن يفرض السواك. لاسْتكتُ». قالوا: فبيّن أن أمره بالسواك موقوف على اختياره! فالجواب: إنه لا يمتنع أن يكون عنى أنه «لولا أن أشقّ على أمّتي، لأمرتُهم بالسواك على طريق التكليف». ولا يمتنع أن يكون الله قد أعلمه أنه لا ينبغي أن يأمرهم به لأجل المشقة. وأنه أن يكون الله قد أعلمه أنه لا ينبغي أن يأمرهم به لأجل المشقة. وأنه لا يحصل على صفة المصلحة لأمّته إلا إذا فعله عند كل صلاة. وإذا لم يفعله عند كل صلاة، لم يكن مصلحة.

ومنها قولهم: إن موسى عليه السلام أثبت الأحكام من جهته إلا تسع آيات أنزلها الله تعالى عليه! فالجواب: أنّا لا نعلم ذلك. ولو علمنا ذلك، لم نعلم أن ما عدا التسع الآيات لم يوح إليه.

ومنها قوله ﷺ: «عفوتُ لكم عن صدقة الخيل والرقيق». فالجواب: أنّه إنما أضاف العفو إلى نفسه، لأنه هو الذي يتولى أخْذها؛ وهو الذي لم يأخذها الآن، وإن كان ذلك بوحي. على أن كل هذا أخبار آحادٍ لا يحتج بها في مثل هذا الموضع.

ومنها أن الصحابة لو حكمتْ في الحوادث عن دلالة، لما اضيفت إلى رأيها! فالجواب: إنّ الرأي هو القول الصادر عن اجتهاد ونظر في أمارة، أو دلالة

مستنبطة. وليس هو القول من غير نظر، لأن ذلك ليس هو برأي بل هو تنحيت وتشهّي.

ومنها أنهم لو حكموا بدليل، لما تركوه. لأن الحق لا يترك! والجواب: إنّ الأدلة إذا دخلتْها الشبهةُ، تُركتْ والأمارات بجواز ذلك، أولى. على أنهم إنما يتركون أقوالهم إذا تغيّر اجتهادهم. لأن الواجب يتغير بحسب تغيّر اجتهادهم عند مَن يقول «وإن كل مجتهد مصيب». فيكون الحق هو القول الثاني، دون القول الأول.

ومنها أنهم قالوا في حكمهم: «إن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان». فلو كان ذلك عن دليل، لم يقولوا بذلك! فالجواب: إنّه لو كان ذلك عن اختيار قد ابيح لهم العمل به، لما شكّوا في كونه صواباً. على أن مَن يقول: «إن الحق في واحد»، يجوّز أن يخطئوا. فلا سؤال عليه. ومن قال: «إن المجتهد مصيب»، يقول: إنما قالوا «وإن كان خطأ فمن الشيطان» لخوفهم أن يكون عن النبي ﷺ نصّ، خلاف حكمهم، لم يقع إليهم.

ومنها قولهم: إنهم لو قالوا عن نظر وقياس، لنقلت عنهم التعليلات والاصول! والجواب: إنّه قد نقل عنهم ذلك على ضرب من التنبيه على ما بيّناه في القياس.

باب

في جواز تعبُّد النبي الثاني بشريعة الأول، وفي أن نبيَّنا ﷺ لم يكن متعبداً قبل النبوة ولا بعدها بشريعة مَن تقدَّم، لا هو ولا امته

اعلم أنه لو امتنع أن يُتعبَّد النبي الثاني بشريعة الأول، لكان إنما امتنع لوجه معقول. ولا وجه لذلك إلا أن يقال إنه يمتنع أن تكون مصلحة النبي الثاني ومصلحة امته مصلحة النبي الأول؛ أو يقال: إن مجيء النبي الثاني بشريعة الأول

عبث. والأول باطل؛ لأنه كما لا يمتنع في العقل أن تكون مصلحة النبي الثاني مع امته مخالفة الأول، كذلك لا يمتنع أن تكون موافقة لمصلحة الأول. لا فرق في العقول بين الأمرين. وأما الثاني، فباطل أيضاً، لأنه لا يمتنع أن يُتعبَّد النبي الثاني بالرجوع إلى دعاء النبي الأول، ويوحَى إليه بعبادات زائدة، أو بشروط زائدة على العبادات التي علِمها من النبي الأول، أو يوحى إليه بشريعة الأول لأنها قد درستْ؛ أو يوحى إليه بها ويبعث إلى غير من بُعث إليه النبي الأول. ومع كل هذه الوجوه لا يحصل العبث.

فأما كون نبيّنا ﷺ متعبداً قبل البعثة بشريعةِ من تقدَّمه، فقد منع قوم منه، وقال به قوم، وتوقَّف فيه آخرون. وذكر قاضي القضاة أن الشيخ أبا هشام توقَّف فيه في بعض المواضع. واختلفوا بعد النبوة، فقال قوم: كان متعبداً بشريعة مَن قبله إلا ما استثناء الدليل. وقال آخرون: ما كان متعبداً بذلك. واختلف من قال: « كان متعبداً بذلك قبل النبوة وبعدها »، فقال قوم: « كان متعبداً بشريعة إبراهيم ». وقال آخرون: « بل بشريعة موسى عليه السلام ».

والدلالة على أنه لم يكن متعبَّداً قبل النبوة بذلك، أنه لو كان متعبداً بذلك، لكان يفعل ما تُعُبِّد به. ولو فعل ذلك، لكان يخالط مَن ينقل ذلك الشرع من النصارى وغيرهم، فيفعل فعلهم. وقد نُقلتْ أفعاله قبل الشريعة والبعثة وعرفتْ أحواله، ولم يُنقَل أنه كان يفعل ما كانت النصارى تفعله، ولا يخالطهم أو يخالط غيرهم ويسألهم عن شرعهم.

واحتج المخالف بأنه قد كان قبل البعثة يحج، ويعتمر، ويطوف بالبيت ويعظّمه، ويزكي، ويأكل اللحم، ويركب البهائم ويحمل عليها. وكل ذلك لا يحسُن إلا شرعاً. فالجواب: إنه لو يثبت أنه حج واعتمر قبل البعثة، وتولى التزكية بنفسه ولا أمر بها. وأما أكْل اللحم المزكى. فحَسن في العقل، لأنه ليس فيه ضرر على أحد، وفيه منفعة للآكل. وأما ركوب البهائم والحمل عليها، فحَسن في العقل عند الشيخ أبي هاشم، لأنه ضرر يؤدي إلى نفع أعظم

منه، وهو القيام بمصالحها وإيصال النفع إليها . وأما الطواف بالبيت فيحتمل أن يكون إنما فعله ليتشاغل كما يتشاغل الإنسان بالمشي ويستروح إليه إذا كان مفكراً . وعلى أنه ليس يجب أن يكون فعله لذلك كثيراً ، حتى يمتنع عليه . وأما تعظيمه للبيت ، فيحتمل أن يكون عظّمه لأن إبراهيم عليه السلام عظّمه . والعقل يقتضي حُسن تعظيم أماكن الأنبياء وتمييزها وتعظيم ما عظّموه، ما لم يثبت نسخه .

وأما الدلالة على أنه ما كان متعبداً بشرع من قبله بعد البعثة ، هي ان القائل: « كان متعبَّداً بذلك » لا يخلو إما أن يريد أن الله تعالى أوحى إليه بلزوم العباذات التي تعبّد بها مَن قبله، وأوحى إليها بصفاتها ، فلا يرجع في كلا الأمرين إلى النقل عمن تقدَّم؛ أو يقول: إنه يرجع في وجوب شرعِ مَن تقدَّم وفي صفاته إلى النقل ـ كما نفعله نحن في شرعه ـ أو يقول: إنه أوحى إليه بوجوب العبادات التي هي شرعُ مَن تقدَّم وأمر بالرجوع إلى النقل عمن تقدّم في معرفة صفاتها، فهو يرجع في وجوبها إلى الوحي في صفاتها ، إلى النقل؛ أو يقول: إنه يرجع في وجوبها إلى النقل المتواتر، وفي معرفة صفاتها إلى الوحي المنزَّل عليه . فان أراد الأول، فلا يخلو أن يقول: إن جميع ما أُوحي إليه هو شرع نبي تقدّم، إما موسى وإما غيره؛ أو يقول: إن بعض ما أُوحي إليه هو شرع نبي تقدَّم. والأول باطل، لأن كثيراً من شرعه لا يوافق شرع موسى والمسيح وغيرهما . وإن أراد الثاني لم نأباه. ولا يجوز أن يقال لأجل ما وقع الاتفاق فيه: « إنه متعبد فيه بشرع من تقدّمه »، لأنه إنما علمه بالوحي، فاضافة ذلك، إلى الوحي المنزَّل عليه ، أولى . وأما الوجوه الثلاثة ، فباطلة من وجوه:

منها أنه ﷺ كان ينتظر الوحي عند الحوادث، كالظهار، واللعان، والإفك وغير ذلك؛ ولا يسأل عن التوراة . فلو كان متعبَّداً بالرجوع إليها أو إلى غيرها في معرفة العبادات، وفي معرفة صفاتها، لرجع إليها . فان قيل: إنما لم يرجع إليها في معرفة هذه الأحكام وغيرها، لأنها مستثناة مما تُعُبّد فيه بالرجوع إليها . فكأنه تُعبّد بالرجوع إلى التوراة إلا في هذه الأحكام قيل: إنه لم يرجع

إليها إلا في الرجم. فكأنه ما تُعُبّد بالرجوع إليها إلا في ذلك فقط! وهذا رجوع إلى ما قلناه من أنه لم يكن متعبداً بالتوراة في الأصل. ويبقى الخلاف في الرجم. وسنبيّن أنه لم يرجع إليها ليستفيد الحكم منها. ولو ثبت أنه أراد الاستفادة للحكم منها، لوجب أن لا يكون متعبَّداً بالرجوع إلى التوراة إلا في الرجم فقط. وأيضاً فان السلف لم يرجعوا في شيء من الحوادث إلى نقل أهل الملل، ولم يسألوهم عن شرعهم فيها. ولو كانوا متعبَّدين بذلك، لجرتْ كتب الأنبياء المتقدمين مجرى القرآن والسنة في وجوب الرجوع إليها. فان قيل: إنما كانوا متعبدين بما تواتر من شرعِ مَن تقدَّم، دون ما نُقل بالآحاد ـ لأن نقل الواحد والاثنين من الكفار لا يجوز العمل به ـ ولم يفحصوا عن شرعهم، لأن ما تواتر نقلُه يبلغهم من غير فحص! قيل: ليس كذلك. لأن كثيراً مما تواتر نقله لا يعرفه إلا مَن خالطَ النقلة، وفَحَص عن نقْلهم. ألا ترى أن كثيراً من فتاوى السلف وما شَجَر بينهم يُعرَف بالنقل المتواتر، ولا يعرفه مَن لم يخالط النقلة؟ وأيضاً فالنبي ﷺ لمّا قال له معاذ: «أحكمُ بكتاب الله وسنة رسول الله»، وقال مِن بعدُ: «أجتهد رأيي»، صوّبه، ولم يعرّفه أنه يجب عليه الحكم بما في التوراة والإنجيل. فان قيل: فقد دخلت التوراة في قوله «أحكم بكتاب الله»! قيل: إن إطلاق قوله «كتاب الله» لا يُعقَل منه في الشريعة إلا القرآن. ألا ترى أنه المفهوم من قوله: «قرأتُ كتاب الله» و «رأينا كتاب الله» و «حكمنا بكتاب الله»؟ دليل وأيضاً لو كان ﷺ مخاطَباً بشرع مَن سلف، لم يخلُ إما أن يكون مخاطَباً بشرع موسى، أو المسيح، أو شرع من تقدّمهما. ولا يجوز كونه مخاطَباً بشرعِ موسى، لأنه كان منسوخاً بشرع المسيح. ولا يجوز أن يكون مستعملاً لشرع المسيح، لأنه ليس أحد من الأمّة قال بذلك. لأن الأمّة على ثلاثة أقاويل: منهم مَن قال: لم يكن متعبداً بشرائع مَن سلف. ومنهم مَن قال: إنما تُعبّد بشرع موسى عليه السلام، ولهذا يرجع إلى التوراة. ومنهم من قال: إنه تُعبُّد بشرائع مَن سلف، إلا ما منع منه الدليل. دليل آخر: لو كان متعبَّداً بشرعِ مَن سلف، لم يُنسَب جميع شرعه إليه، كما لا ينسب شرعه إلى بعض أمّته، لمّا كانت أمّته

استفادت منه شرْعه ﷺ.

واحتجّ المخالف بأشياء:

منها قول الله عز وجل: ﴿أولئك الذين هدى اللهُ فبهُداهم اقتَدِه...﴾[1] قالوا: وشرْعُه مِن «هُداهم»؛ فوجب عليه اتباعه! فالجواب: إنّ الله عز وجل أمره باتباعِ هدىً مضافٍ إلى جماعتهم. والهدى المضاف إلى جماعتهم هو العدل والتوحيد، دون الشرائع التي لم يجتمعوا عليها.

ومنها قول الله عز وجل: ﴿إنّا أنزلنا التوراة فيها هُدى ونورٌ يَحكم بها النبيّون...﴾[2] الآية. قالوا: فبيّن أنها منّزلة ليحكم بها نبيّنا ﷺ، إذ هو من جملة النبيين عليهم السلام فالجواب: أنّ ظاهر ذلك يقتضي أن يحكم بها كل النبيين. وذلك يوجب حمْله على الحكم بالتوحيد والعدل، ليدخل جميع النبيين فيه. فنحن إذا حملنا الآية على ذلك أمكننا أن يكون المراد جميع النبيين. وإذا حملوه على الحكم بالشرائع، لم يمكن دخول جميع النبيين فيه. لأن بعضهم قد نَسخ بعضَ ما في التوراة. فاذا كنّا تاركين لأحدِ ظاهرَي الآية، وهو الحكم بجميعها، ومتمسكين بالظاهر الآخر، وهو حكم جميع النبيين ـ والمستدل بالآية كذلك يفعل ـ ساويناه، وسقط استدلاله.

ومنها قول الله تعالى: ﴿إنّا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوحٍ والنبيين من بعده...﴾[3] الآية والجواب: إنه عز وجل لم يقل: إنه أوحى إليه «بما» أوحى إلى نوح والنبيين من بعده؛ وإنما قال: إنه أوحى إليه «كما» أوحى إلى غيره، ليزيل تعجُّبَ مَن تعجَّب بأن يوحي الله عز وجل إليه. كما أن الإنسان إذا قال لغيره: «كيف راسلني بك؟» فقال: «كما راسلك بفلان وفلان»، لم يفد ذلك أنه راسله بما راسله على لسان فلان وفلان. يبيّن ذلك أنه قال في آخر الكلام:

---

(١) سورة الأنعام آية ٩٠. (٢) سورة المائدة آية ٤٤.

(٣) سورة النساء آية ١٦٣.

﴿... وكلَّم اللهُ موسى تكليما﴾[1]. فبيّن أن إرساله الرسل غير منكر ولا مستطرف. على أنه لو دلّت الآية على أنه أوحى إليه بما أوحى إلى غيره، لدلّ ذلك على أنه تُعبّد بشرائع مَن قبله بأمر مبتدأ.

ومنها قول الله تعالى: ﴿ثم أوحينا إليك أن اتَّبع مِلَّةَ إبراهيمَ حنيفاً...﴾[2] فالجواب: إنّ اسم «الملة» لا يقع إلاّ على الاصول من التوحيد، والعدل، والإخلاص لله بالعبادة، دون الفروع. لأنه لا يقال ملة أبي حنيفة وملة الشافعي، ويراد مذهبهما. ولا يقال: ملتهما مختلفة. ولهذا قال تعالى: ﴿... وما كان من المشركين﴾[3]. فعلِمنا أنه أراد بالملة أصل الدين. ولأن شريعة إبراهيم قد كان انقطع نقْلها. ولا يجوز أن يحثّه الله عز وجل على اتباع ما لا سبيل إليه.

ومنها قوله تعالى: ﴿شرّع لكم من الدِين ما وصّى به نُوحاً والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيمَ وموسى وعيسى...﴾[4] الآية. فالجواب: إنّ اسم «الدين» يقع على الاصول دون الفروع. ولهذا لا يقال: دين الشافعي، ويراد به مذهبه. ولا يقال: دينه ودين أبي حنيفة مختلف. على أن قوله: ﴿... أن أقيموا الدين ولا تتفرّقوا...﴾[5] دلالة على أن الذي شرعه لنا مما وصّى به نوحاً هو ترك التفرّق وأن نتمسك بما شرع. ولو دلّت الآية على أنه ﷺ تُعبّد بشرعِ مَن قبله، لدلّت على أنه تُعبّد بذلك بأمر مبتدأ.

ومنها أنّ النبي ﷺ رجع إلى التوراة في رجم اليهوديين! يقال لهم: ولم قلتم إنه رجع إليها ليستفيد الحكم منها؟ وهلا قلتم إنه رجع إليها ليقرّرهم على صِدقه في حكايته أن الرجم مذكور فيها؟ ولو رجع ليستفيد الحكم منها، لرجع إليها في غير ذلك من الأحكام، ولرجع إليها في شرائط الرجم كالإحصان وغيره، ولما اعتمد على من أخبره في تلك الحال. لأنهم لم يكونوا

---

(1) سورة النساء آية ١٦٤. (2) سورة الأنعام آية

(3) سورة الأنعام آية ١٢٣. (4) سورة الشّورَى آية ١٣. (5) سورة الشّورَى آية ١٣.

بصورة المتواترين. وأخبار آحاد الكفار غير معلوم بها. وأيضاً فكون التوراة محرّفة يمنع من الرجوع إليها ومن استفادة الحكم منها.

باب

في ذكر فصول كيفية الاستدلال على الأحكام

اعلم أن الاستدلال على الأحكام ضربان: استدلال بدليل شرعي، كالخطاب، والأفعال، والقياس؛ واستدلال بالبقاء على حكم العقل. وكلاهما يفتقران إلى المعرفة بحكمة المكلِف. ويفتقر الاستدلال بالخطاب إلى معرفة ما يفيده الخطاب. وقد تقدَّم بيان فوائد الخطاب.

فالاستدلال بالأدلة يختلف بحسب تجرّدها عن قرينة، وبحسب اقتران القرائن بها. والخطاب من الأدلة، منه مشترك بين حقيقتين، ومنه غير مشترك. وحقيقة الخطاب قد تكون لغوية، وقد تكون شرعية، وقد تكون عرفية. والقرائن قد تعدل بالخطاب عن ظاهره، وقد تكون مكمّلة لظاهره. وينبغي أن نذكر صفة المكلَّف التي يمكن معها الاستدلال على الأحكام. ونذكر كيفية التوصّل إلى الأحكام في الجملة، ونذكر الخطاب الذي ليس بمشترك وهو متجرّد، وكيف يستَدلّ به على حقائقه اللغوية، والعرفية والشرعية. ونذكر كيفية الاستدلال مع القياس المكمل. ونذكر كيفية الاستدلال بالخطاب الذي ليس بمشترك على مجازه، إذا اقترنتْ به القرائن ونذكر كيفية الاستدلال بالخطاب المشترك إذا اقترنت بها القرائن وإذا لم تقترن به. ونذكر ما يشبّه بالقرائن مما ليس بقرينة على الحقيقة. ونذكر مَن الذي يجب أن يبيّن له مدلول الخطاب حتى نحمله على ظاهره؟

باب

في صفة المكلّف التي معها يمكن الاستدلال على الأحكام الشرعية وفي كيفية الاستدلال على الأحكام الشرعية

اعلم أن صفة المكلّف التي معها يمكن الاستدلال على الأحكام، هي كونه عالماً بقُبح القبيح، وبوجوب الواجب، وبأنه عالم غني عن فعل القبيح وعن الإخلال بالواجب. فمتى علِم المستدل ذلك، علِم أنه لا يجوز أن لا يعرّفنا الباريء عز وجل مصالحنا ومفاسدنا. لأن تعريف الألطاف واجب، والحكيم لا يُخلّ بواجب. ويَعلم أيضاً أنه لا يجوز أن يدلنا ويخاطبنا بما يفيد في المواضعة شيئاً ما، إلا وهو عالم بان ما يفيده الخطاب على ما يفيده إما أن يفيده بمجرّده أو بقرينة. لأنه لو لم يعلم ذلك، لكان قد لبّس علينا ودلّنا على خلاف الحق. وذلك قبيح.

أمّا التوصّل إلى الأحكام الشرعية، فهو أن المجتهد إذا أراد معرفة حكم الحادثة، فيجب أن ينظر ما حكمها في العقل، ثم ينظر هل يجوز أن يتغير حكم العقل فيها؟ وهل في أدلة الشرع ما يقتضي تقدّم ذلك الحكم أم لا؟ فان لم يجد ما ينقله عن العقل، قضي به. والشرط في ذلك، هو عِلمه بأنه لو كانت المصلحة قد تغيّرت عما يقتضيه العقل، لما جاز أن لا يدلّنا الله تعالى على ذلك. فإن وُجد في الشرع ما يدل على نقله، قضي بانتقاله. لأن العقول إنما دلت على تلك الأحكام بشرط أن لا ينقلنا عنه دليل شرعي.

والدلالة الشرعية ضربان: خطاب؛ وغير خطاب، وهو الأفعال، والقياس، والاستنباط. والشرط في الاستدلال بأفعال النبي ﷺ هو علمنا بأنه ﷺ لا يفعل على وجه العبادة ما ليس بطاعة؛ وأن نعلم أن ما هو واجب عليه أو ندب منه، فهو واجب علينا أو ندب منّا، إلا أنْ يدل دليل على خلافه. والشرط في الاستدلال بالقياس هو أن نعلم أنّا متعبَّدون به، وأن حكمة الله

تقتضي أنّا ما تُعُبّدنا به إلا وذلك مصلحتنا .

وأما الأدلة التي هي الخطاب، فهو خطاب الله، وخطاب رسوله ﷺ، وخطاب الأمّة. وقد يستدل، على الحكم، بالخطاب وبالإمساك عن الخطاب وعن غيره من الأدلة. والشرط في الاستدلال بخطاب الله أن نعلم ما يفيده الخطاب بمجرّده، وما يفيده مع قرينة، وأن الله تعالى لا يجرّد خطاباً يفيد في المواضعة شيئاً ما، إلا وقد علم أن فائدته على ما أفاده الخطاب إما بمجرّده وإما مع قرينة. والشرط في الاستدلال بإمساكه عن أن يدلنا على الحكم أن نعلم أنه لو كان الحكم حاصلاً لدلّنا على حصوله. والشرط في الاستدلال بخطاب النبي ﷺ هو أن نعلم فائدة الخطاب، ونعلم أن الله سبحانه لا يبعث مَن يُخبر بالكذب، ولا ينهي عن حَسن، ولا يأمر بقبيح. والشرط في الاستدلال بتركه أن يؤدي إلينا العبادة، هو علمنا أنه مع حكمته لا يجوز أن يبعث من يعلم أنه يُخفي عنا مصالحنا. والشرط في الاستدلال بالإجماع هو أن نعلم أن الله عز وجل أو رسوله قد شهد أنهم لا يُجمعون على خطأ.

باب

في كيفية الاستدلال بالخطاب المجرد على حقائقه اللغوية والعرفية والشرعية

اعلم أن الخطاب إذا كان يستعمل في شيء على سبيل الحقيقة، ويستعمل في شيء آخر على سبيل المجاز وتجرّد عن قرينة، فالواجب حمْله على حقيقته دون المجاز. لأن الغرض به الإفهام. والمخاطَب إنما يفهم من الخطاب حقيقته؛ ويحتاج إلى قرينة لفهم مجازه. فلو كلّفه الله تعالى أن يفهم منه المجاز من غير قرينة، لم يكن قد جعل له السبيل إلى ما كلّفه.

وحقيقة الخطاب ضربان: أحدهما حقيقة أصلية، وهي اللغوية؛ والأخرى طارئة، وهي ضربان: إحداهما طارئة بمواضعة عرفية، والأخرى بمواضعة

شرعية. فمتى كان الخطاب مستعملاً في شيء من جهة اللغة، ومستعملاً في غيره من جهة العرف، ولم يَخرج بالعرف من أن يكون حقيقة فيما كان مستعملاً فيه من جهة اللغة، بل كان حقيقة في المعنى اللغوي وفي المعنى العرفي، فلا يكون أحدهما إلى الفهم أسبق عند سماع الخطاب. فهو مشترك بينهما. وسيجيء القول في الاسم المشترك. لأنه هو المفهوم من الخطاب. فجرى مجرى المجاز.

والحقيقة اللغوية، ونظير ذلك اسم «الغائط» كان حقيقة في المكان المطمئن من الأرض. ثم صار في العرف حقيقة في قضاء الحاجة ومجازاً في المكان المطمئن. وإذا استعمل الخطاب في العرف أو اللغة في شيء، واستعمل في الشرع في شيء آخر، وكان حقيقة في الشرعي واللغوي أو العرفي، فهو مشترك بينها. وإن كان مجازاً في العرفي أو في اللغوي، وجب حمله على الشرعي، لأنه المفهوم عند سماع الخطاب. وذلك اسم «الصلاة» كان حقيقة في الدعاء؛ ثم صار مجازاً فيه، حقيقة في الصلاة الشرعية، لا يُفهَم من إطلاقه سواها. فصار حمْل الخطاب على معناه الشرعي أولى من حمله على العرفي. ثم على الحقيقة اللغوية. وحمله على الحقيقة اللغوية أولى من حمله على مجازها. فاذا تعذّر ذلك، حُمل على مجازها. فان خطاب الله طائفتين بخطاب هو حقيقة عند إحداهما في شيء، وعند الأخرى في شيء آخر، فانه ينبغي أن يحمله كل واحدة من الطائفتين على ما تتعارفه. لأنه السابق إلى أفهامنا. فلو أراد أحد المعنيين من كلا الطائفتين، لدلّ الطائفةَ التي لا تَعرف ذلك المعنى على أنه قد أراده.

فان قيل: فما قولكم؟ لو حرّم الله علينا أن نسمي الدعاء صلاة، وأوجب أن نسمي الصلاة الشرعية بذلك، وعصينا في ذلك؛ ولم نتعارف من اسم الصلاة إلا الدعاء؛ ثم قال لنا: «أقيموا الصلاة»، على ماذا كان ينبغي لنا أن نحمله عليه؟ قيل: إن كان قد أخبرنا أنه لا يستعمل هذا الاسم إلا في الصلاة الشرعية، فانه يريد به الشرعية. وإن لم يخبرنا بذلك، فانه لا يريد به إلا الدعاء، لأنه المفهوم عندنا. وليس يجب، إذا قبح منا استعمال هذا الاسم في الدعاء، أن يقبح من الله تعالى ذلك.

باب

في كيفية الاستدلال بالخطاب مع القرائن المكملة لظاهره

اعلم أن هذه القرائن منها ما ترجع إلى حال المخاطِب، ومنها ما لا ترجع إلى حاله. فالأول كاستدلالنا بكلام النبي ﷺ وبكونه منتصباً لتعليم الشرع. على أنه عنى بخطابه حكماً شرعياً. وهذا إذا كان خطابه متردداً بين حكم شرعي وعقلي، لأنه منتصب لتعليم الشرع. فأما إذا كان ظاهر خطابه يفيد حكماً عقلياً، ومجازه يفيد الشرعي، فالواجب حمْله على ظاهره. لأنّا إنما نرجّح حمله على الشرعي بكون النبي ﷺ منتصباً لتعليم الشرع. وذلك إنما يتم مع تردد خطابه بين الشرعي والعقلي على سواء. فأما إذا كان ظاهره مع أحدهما، فلا ترجيح. وكذلك إذا تردَّد خطابه بين تعليم اسم لغوي وشرعي، فانه يجب حمْله على تعليم الاسم الشرعي. لأن اللغوي يعرف من دونه ﷺ.

واعلم أن كل خطاب، فانه لا بد في الاستدلال به من اعتبار حال المتكلم به. ألا ترى أنّا نعتبر حكمته؟ وإنما أردنا الأحوال التي لها نعدل بالخطاب من معنى إلى معنى، مع كونه متردداً بينهما.

وأما القرينة التي ليست بحال المتكلم فضربان: أحدهما أن تكون القرينة خطاباً آخر، والآخر أن تكون القرينة تعلقاً بين ما تناوله الخطاب وبين ما لم يتناوله.

أما الضرب الأول فأشياء:

منها أن يكون أحد الخطابين يدل على أن الشيء صفة، والآخر يدل على اختصاص تلك الصفة بحكم من الأحكام، فنعلم أن ذلك الشيء يختص بذلك الحكم. وذلك مثل قول الله سبحانه: ﴿إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾[1]. وذلك يدل على أن القرآن ذِكر. وقوله تعالى: ﴿ما يأتيهم من

(١) سورة الحُجر آية ٩.

ذِكر مِن ربّهم مُحدَثٍ إلا استمعوه وهم يَلعبون﴾[1]، يدل على حدث الذكر. فوجب من كِلا الاثنين كون القرآن محدَثاً.

ومنها ما يدل الخطاب على اختصاص حكم بشيئين، ويدل خطاب آخر على أن أحد الشيئين يختص ببعض ذلك الحكم، فنعلم أن الشيء الآخر يختص ببقية ذلك الحكم. كقول الله سبحانه: ﴿... وحمْلُه وفِصاله ثلاثون شهراً...﴾[2] يدل على أن مدة الحمل ومدة الرضاع ثلاثون شهراً. ودل قوله: ﴿... وفِصالُه في عامَين...﴾[3] على أن الحمل يكون ستّة أشهر، لأن الفصال يكون في عامين.

ومنها أن يكون أحد الخطابين طريقاً إلى أن لشيء من الأشياء حكماً، وأنه ليس لغيره، ويدل خطاب على أن ذلك الحكم المذكور لبعض الأشياء، فنعلم أنه هو الأول أو جزء منه. نحو قوله سبحانه: ﴿شهر رمضان الذي أُنزل فيه القرآن...﴾[4] يدل على أن ابتداء نزول القرآن في شهر رمضان، لعِلمنا أن كثيراً منه قد نزل في غير شهر رمضان. وقوله: ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾[5] يدلّ على أن ابتداء نزوله في ليلة القدر. وذلك لا يكون إلا وليلة القدر هي جزء من شهر رمضان. وهذا إنما يصح متى ثبت بالإجماع أن قوله: ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾[6] يفيد أن ابتداء نزوله في ليلة القدر.

فأما إذا كانت القرينة تعلقاً بين فائدة الخطاب وبين غيره، فضربان: أحدهما أن يكون بينهما تعلق التعليل، وهذا هو القياس؛ وقد تقدّم القول فيه. والآخر لا يكون تعلق التعليل إلا أنه لا يثبت أحدهما إلا مع الآخر. وهو ضربان: أحدهما هذا حُكمه لمكان الإجماع، وإن لم يعلم التعلّق بينهما. والآخر هذا حكمه، لأنه لا يمكن انفكاك كل واحد منهما من صاحبه. أما الأول فمثاله أن

---

(١) سورة الأنبياء آية ٢. (٢) سورة الأحقاف آية ١٥. (٣) سورة لُقمان آية ١٤.
(٤) سورة البقرة آية ١٨٥. (٥) سورة القَدْر آية ١. (٦) سورة القَدْر آية ١.

يدل الظاهر على أن الخال يرث، وتُجمع الأمّة على أن الخالة بمثابته في إثبات الإرث ونفيه. فنحكم بذلك، وإن لم نعرف وجه التعلق بينهما. وأما الثاني فضربان: أحدهما أن يكون ذلك المعنى وصلة إلى فائدة الآية كالأمر بالطهارة يقتضي وجوب استيفاء الماء. والآخر أن لا يكون وصلة إليه. وهو ضربان: أحدهما أن يكون الحكم إباحة، فيعلم إباحة ما لا يتمّ الفعل المباح إلا معه. والآخر أن يكون الحكم وجوباً، فيعلم وجوب ما لا يتمّ الواجب إلا معه. فالأول قول الله تعالى: ﴿ ... فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكُلوا واشربوا حتى يَتبيّنَ لكم الخيطُ الأبيض من الخيط الأسْود من الفَجر...﴾[1] فأباح الله الأكل والجماع إلى الفجر. وليس يمكن إباحة الوطيء إلى الفجر إلا والغُسل واقع بعد الفجر. فدلّ على إباحة تأخره عن الفجر. وأما إذا كان الحكم إيجاباً، فمثاله إيجاب سترِ جميع الفخذ لا يمكن إلا بستر جزء من الركبة. فدلّ على وجوب سترِ جزء من الركبة.

باب

في كيفية حمل خطاب الحكيم على غير ظاهره إذا اقترنت به القرائن

اعلم أن خطاب الله وخطاب رسوله لا بد من أن يفيد أشياء. ولا يخلو إما أن يكون محتملاً لأكثر من حقيقة واحدة، فيكون مشتركاً بينهما؛ وإما أن لا يحتمل أكثر من حقيقة واحدة. وهذا القسم إما أن يكون عاماً، أو خاصاً، فان كان خاصاً، فاما أن يتجرد عن قرينة أو لا يتجرد عن قرينة. فان تجرّد عن قرينة، حُمل الخطاب على ظاهره. وإن لم يتجرد عنها فإما أن تدل القرينة على أن المراد ليس هو ظاهره، أو تدل على أن المراد هو ظاهره، أو تدل على أن المراد ظاهر الخطاب وغير ظاهره. فإن دلّت على أن المراد ليس هو ظاهره، خرج ظاهره من أن يكون مراداً. ولا يخلو ذلك الخطاب إما أن يكون متجوّزاً

---

(١) سورة البقرة آية ١٨٧.

به في غير ظاهره، أو غير متجوز به في غير ظاهره. فان لم يكن متجوزاً به في غير ظاهره، على تعذّر ذلك، وجب أن يقترن به قرينة تدل على المراد. لأن الخطاب ليس يتناول غير ظاهره، فيحمَل عليه. وإن كان قد تجوّز به في غير ظاهره، لم يخلُ وجه المجاز الذي يستعمل الخطاب فيه إما أن يكون واحداً، أو أكثر من واحد. فان كان واحداً، حمل اللفظ عليه من غير افتقار إلى دلالة زائدة. لأن الحكيم، إذا خلا خطابُه من قرينة تدل على أنه أراد غير فائدته اللغوية، فلا بد من أن يريد ما يعنيه به أهل اللغة. فان لم يعن به الحقيقة، فليس إلا المجاز. وإن كان وجه المجاز الذي يستعمل فيه الخطاب أكثر من واحد، لم يخلُ من أن تدلّ دلالة مبتدأة على المراد بعينه، أو لا تدل دلالة على ذلك. فان دلّت دلالة مبتدأة على المراد بعينه، لم تخلُ وجوه المجاز إما أن تكون محصورة، أو غير محصورة. فان لم تكن محصورة، فلا بد من أن تدل دلالة على ما أريد منها.

هكذا ذكر قاضي القضاة: قال. لأنه لا يجوز أن يريدها المخاطِب كلَّها، مع تعذّرِ حصْرها علينا. ويمكن أن يقال إنه أرادها كلها على البدل، لأن ذلك يمكن مع فقْد الحصر، ومع فقْد دلالة على التعيين. ولا يمكن سواه. يبيّن ذلك أنه يحسُن أن نؤمر بذبح بقرة، فنكون مخيّرين في ذبح أي بقرة شئنا، وإن لم يمكنّا حصر البقر. فبان أن التخيير يمكن مع فقد الحصر.

فأما مَن لم يُجز أن يراد بالكلمة الواحدة المعنيان المختلفان، فانه يجيء على مذهبه أنه لا بد من دلالة تدل على المراد بعينه. لأن اللفظة ما وُضعتْ للتخيير. فان كانت وجوه المجاز محصورة، فانه لا يخلو إما أن تكون متساوية في القرب من الحقيقة وقوة الشَبه بها، أو لا تكون متساوية في ذلك. فان كان بعضها أشبه بالحقيقة من بعض، حُمل اللفظ عليه. لأن أسبق إلى الإفهام لقوةِ شَبهِهِ، ويَخرج الباقي من أن يكون مراداً، كما أن الخطاب إذا حمل على حقيقته، لم يحمل على مجازه إلا بدليل. وهذا يتمّ على قول الفريقين. وإن كانت وجوه المجاز متساوية،

لم يخلُ إما أن تدل دلالة على أن بعضها غير مراد، أو لا تدل دلالة على ذلك. فان لم تدل دلالة على ذلك، حُمل اللفظ عليها. لأنه ليس بعضها، لحمْل الخطاب عليه، أَولى من بعض. فلو أراد الحكيم بعضها، لدلّ عليه. فاذا حُمل الخطاب عليه، فان كانت غير متنافية، وأمكن أن يراد بالكلمة الواحدة حُمل الخطاب عليها أجمع. وإن لم يمكن أن يراد بالكلمة الواحدة معاً، حُمل عليها على البدل. والأولى أن يقال على مذهب هؤلاء: إنه ينبغي أن الخطاب عليها على البدل، وإن أمكن الجمع بينهما. لأن الخطاب ليس بعام فيتناوَل الجميع.

ومثال المعاني التي تتنافى أن تراد بالكلمة الواحدة، قول القائل لغيره: « افعل إذا دلّت الدلالة » على أنه غير أمر. فانه يصح أن يكون إباحة، ويصح أن يكون تهديداً. واستعماله في كل واحد منهما مجاز. ولا يجوز أن يستعمل فيهما على الجمع، مع أنه متناول لفعل واحد. فأما من يمنع أن يراد المعنيان بالعبارة الواحدة، فانه يقول: لا بدّ في تساوي وجوه المجاز من أن يكون مراد المتكلم واحداً منهما. ولا بد من أن يدل على مراده منها. فأما إن دلّت الدلالة على أن بعض وجوه المجاز لم يُرَد، فانه يجب حمْل الخطاب على الوجه الآخر، إن لم يبق إلا وجه واحد. وإن بقي أكثر من وجه واحد، حُمل عليها، إما على الجمع وإما على البدل، على قول من أجاز ذلك. ومن لم يجز ذلك، يقول: لا بد من قرينة. فان دلّت الدلالة على أن غير الظاهر مراد، فلا يخلو إما أن تعيّنه، أو لا تعينه. فان لم تعينه، فالقول فيه كالقول في القرينة الدالة على أن المراد ليس هو الظاهر. وإن عيّنتْه، وجب حمله على ذلك المعيّن.

وقال قاضي القضاة في « الدرس »: إنه لا تخرج الحقيقةَ من أن تكون مرادة، لأنه لا يتنافى أن تكون مرادة مع أن غيرها مراد، إلا أن تدل دلالة على أن المراد شيء غير الظاهر، فيَخرج الظاهر من كونه مراداً. لأن قولنا « إن المراد هو غير الظاهر »، أوجب أن جميع المراد هو غير الظاهر. فأما إن دلّت الدلالة على أن ظاهر الخطاب مراد، وغير ظاهره أيضاً مراد، فان عَيَّنتْ ذلك الغيرَ،

وجب حمْله عليها. فيكون الخطاب مستعملاً فيهما من جهة اللغة، على قول من أجاز ذلك في اللغة. ومَن منع ذلك في اللغة، يقول: إن الشريعة قد وَضعت تلك الملة لها. أو يقول: إن المتكلم تكلّم بتلك الكلمة مرتين، أراد في إحداهما ظاهر الخطاب، وأراد في المرة الأخرى غير ظاهره؛ وإن لم تعيّن القرينة ذلك الغير فالكلام في ذلك الغير كالكلام إذا دلّت الدلالة على أن المراد ليس هو الظاهر، ولم تعيّنه.

فهذا هو الكلام في الخطاب الخاص. فأما إن كان الخطاب عاماً، فانه إن تجرَّد عن قرينة، حُمل على عمومه. وإن لم يتجرَّد. فلا يخلو إما أن تدل القرينة على أن المراد هو ظاهره وغير ظاهره، أو تدل على أن المراد غير ظاهره، أو ليس هو ظاهره، أو تدل على أنه قد أُريد بعضه، أو تدل على أن بعضه ليس بمراد. فان دلّت على أن المراد ظاهره وغير ظاهره، حُمل على ظاهره وعلى غير ظاهره إن كانت الدلالة قد عيّنته، على ما تقدم تفصيله على قول الفريقين. وإن لم تعيّنه، فالقول فيه كالقول في الخاص إذا دلّت الدلالة على أن المراد غير ظاهره ولم تعيّنه. وإن دلت الدلالة على أن المراد به ليس هو ظاهره، أو أن المراد غير ظاهره، ولم تعيّنه، لم يَجز تجرُّد هذه القرينة. لأنه إذا لم يكن المراد ظاهره، جاز أن يكون المراد هو بعض ما تناوله الخطاب؛ وجاز أن يكون المراد شيئاً لم يتناوله الخطاب. فاذا انقسم إليهما، ولم يصح اجتماعهما، احتجنا إلى دلالة تعيّن المراد. ويمكن أن تدل الدلالة في العام على أن بعضه مراد. ومتى دلت الدلالة على ذلك، لم يَخرج البعضُ الآخر أن يكون مراداً. لأنه لا يتنافى ذلك. فان دلّت الدلالة على أن المراد هو البعض، خرج البعض الآخر من كونه مراداً. لأن ذلك إخبار بأن كمال المراد هو البعض. فان دلّت الدلالة على أن بعض العموم ليس بمراد، خرج ذلك من كونه مراداً، وبقي ما عداه تحت الخطاب. والله أعلم.

باب
في كيفية الاستدلال بالخطاب المشترك

اعلم أن الخطاب إذا كان مشتركاً بين حقيقتين، فان من يمنع من إرادتها، يمنع من تجرُّد هذا الخطاب عن دلالة تدل على المراد. ويقول: إن دلّت الدلالة على أنه قد أريد به، وجب القول بأنه قد تكلم به مرتين. أو يقول: إن الشرع قد وَضع الاسمَ لمجموعها. ومن لا يمنع من ذلك، يجيز أن يتجرّد عن قرينة. ويقول: إذا تجرّد عن قرينة، وجب أن يحمل الخِطاب على المعنيين على البدل، إن كان اللفظ واحداً. نحو أن يقول القائل للمرأة: «اعتدّي بقَرءٍ». وإن كان اللفظ لفظ جمعٍ، وجب أن يحمل عليهما على الجمع، إن لم يتنافيا، وعلى البدل إن تنافيا. وذكر قاضي القضاة أنه لو تجرَّد قولُ الله: ﴿... يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء...﴾[1]، لأوجبنا على المعتدّة أن تعتدّ بثلاثة قروء: بعضها طُهر وبعضها حيض. لأن اللفظ يفيدهما. فليس، بأن يُحمَل على أحدهما، أولى من الآخر.

ولقائل أن يقول: هلاّ أوجب عليها الاعتداء بثلاثة يقع عليها اسم «أقراء» سواء كان بعضها طهراً وبعضها حيضاً، أو كلها طهراً، أو كلها حيضاً، لأن ذلك يجري مجرى قولنا «رجال» يفيد جمعاً من الرجال أيّ جمعٍ كان. فأما إذا اقترن بهذا الخطاب قرينة دلّت على أن أحد المعنيين غير مراد، تعيّن بأن الآخر مراد. وإن دلّت على أن أحدهما مراد، قضي به.

وذكر في «العمد» أن يخرج الآخر من أن يكون مراداً. وهو الصحيح. لأن الاسم المشترك، الأصل فيه أن يحمل على أحد معنيَيه، لأنه لا يفيده على الجمع. وإنما يحمل عليهما إذا لم تقترن قرينة تخصّ أحدهما. وبهذا فارق لفظ العموم.

---

(١) سورة البقرة آية ٢٢٨.

وذكر في « الدرس » أن قيام الدلالة على أن أحدهما مراد لا يمنع من كون الآخر مراداً. فان دلّت الدلالة على أن ليس واحد منهما مراداً، كان القول فيه كالقول فيما لا يحتمل إلا حقيقة واحدة إذا دلت الدلالة على أنه ليس بمراد ظاهرُه. وكذلك إذا دلت الدلالة على أن المراد غيرها ولم تعيّنه، أو دلت على أن المراد كِلا الحقيقتين وغيرهما فلم تعيّن ذلك الغير، أو عيّنته.

والقول في الخطاب العرفي والشرعي كالقول فيما ذكرناه من القسمة فيما يتجرّد ولا يتجرد. وأكثر هذه الأقسام إنما تتفرّع على قول من قال: إنه يراد بالكلمة الواحدة الحقيقة والمجاز، والحقيقتان. فأما من أبى ذلك، فانه يقول: إن كان الخطاب لا يحتمل، وكان خاصاً، ودلّت الدلالة على أن المراد ليس ظاهره، أو هو غير ظاهره، وكان لا يستعمل إلا في وجه واحد من وجوه المجاز، فانه يحمل عليه، ويُخرج الحقيقةَ من أن تكون مرادة. وإن كان يستعمل في أكثر من وجه واحد من وجوه المجاز، وجب أن يكون المراد واحداً منهما، ولا بد من أن تدل دلالة عليه بعينه. وكذلك إن كان اللفظ عاماً، ودلت الدلالة على أن المراد ليس شيئاً مما تناوله اللفظ، فانه لا بد من أن تدل عليه بعينه. ولا يجوز أن تدل دلالة على أن المراد هو ظاهره وغير ظاهره. لأن الكلمة الواحدة لا يراد بها الحقيقة والمجاز وإن كانت اللفظة محتملة لحقيقتين، فلا بد من أن يراد إحداهما، أو واحدة مما هي مجاز فيه. وأيّ ذلك أريد، فلا بد فيه من دلالة. وإن دلت الدلالة على أنهما قد أريدا، أو أحدهما معاً هي مجاز فيه، وجب أن يكون المتكلم قد تكلم بها مرتين، أو يكون الاسم قد وُضع لهما في الشرع.

باب

في أن ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله على وجه المجاز لا يدل على أنه قد أريد المجاز بالخطاب

اختلف الناس في ذلك. فقال الشيخ أبو عبد الله، وحكاه عن أبي الحسن: إنه يحكم بذلك. قالاه في قول الله تعالى: ﴿... أو لامستم النساء فلم تجدوا

ماء...﴾[1] إنّ قيام الدلالة على وجوب التيمم على المُجامع، وهو الذي يتناوله اسم « الملامسة » على طريق الكناية، يدل على أنه مراد بالآية. وقال الشيخ أبو عبد الله: إن الخطاب إذا عُلق على حكم من الأحكام على صفة من الصفات، ودلّ الدليل على ثبوت ذلك الحكم مع فقْد تلك الصفة، فانه يعلم بذلك أنه مراد بالخطاب. نحو قول الله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديَهما جزاءً بما كسبَا نَكالاً من الله...﴾[2] فلمّا أجمع المسلمون على « أن السارق، إذا تاب، يُقطع. لا على جهة النكال »، علِمنا أنه مراد بالآية. وعند قاضي القضاة أنه لا يعلم ذلك في كِلا المثالين إلا بدليل زائد. ودليله هو أن الخطاب واجب حمْله على ظاهره، دون مجازه إلا بدلالة. وليس في ثبوت حكم الخطاب في مجازه دلالة على أنه قد أريد ذلك المجاز بذلك الخطاب. لأنه يجوز أن يكون قد أراد ذلك بدليل آخر.

فان قالوا: إنا علمنا ذلك، لأن الأمّة إذا أجمعت على ثبوت حكم الآية في المجاز، وكانت لا تُجمع إلا عن دلالة، ولم يكن في الشرع ما يجوز أن يدل على ذلك الحكم إلا ذلك الخطاب، علمنا أنها ما أجمعت على ذلك إلا بالآية. وإلا كانت قد أجمعت لغير دلالة! قيل: هذا حجة عليكم. لأن الخطاب لا يكون حجة فيا هو مجاز فيه إذا تجرّد. فلو أجمعوا على ثبوت الحكم في المجاز لأجل الخطاب، لكانوا قد أجمعوا لا لدلالة. فان قالوا: المجاز يدل على ما هو مجاز فيه مع القرينة. فاذا أجمعوا على الحكم لأجل دلالة الخطاب مع القرينة، كانوا قد أجمعوا على الحكم لدلالة! قيل: فإذنْ لا بد لكم من إثبات أمر زائد على الخطاب ليصح الإجماع على ثبوت الحكم في المجاز. فلستم، بأن تقولوا بأن « ذلك الأمر الزائد هو قرينة اقترنت بالخطاب »، بأولى من أن تقولوا: « بل هو دلالة مبتدأة على الحكم ». فان قالوا: لو أجمعوا لدلالة مبتدأة، لنقلوها! قيل:

---

(١) سورة النساء آية ٤٣ ـ سورة المائدة آية ٦. (٢) سورة المائدة آية ٣٨.

ولو أجمعوا لقرينة، لنقلوها. فان قالوا: لم ينقلوها اكتفاء بالإجماع على ثبوت الحكم؟ قيل: ولم ينقلوا الدليل المبتدأ اكتفاء بالإجماع. فان قالوا: إنما لم ينقلوا قرينة لجواز أن يكونوا اضطروا مِن قصْد النبي ﷺ إلى أن المراد بالخطاب المجازُ. ولم تكن هناك قرينة تنقل! قيل: إن جاز أن يضطروا مِن قصْده إلى أن المراد بالآية هو المجاز، جاز أن يضطروا مِن قصْده إلى هذا الحكم من غير أن يكون مراداً بالآية. وكان ينبغي أن ينقلوا إلينا أنهم علموا ذلك مِن قصد النبي ﷺ. إذ كان هذا هو دليلهم على المراد بالآية. على أن هذا لا يتأتّى فيما يثبت الحكم فيه بنص. نحو وجوب التيمم على المُجامع. لأن في ذلك خبر عمّار رضي الله عنه وغيره. فلا يمكن أن يقال في ذلك: إنه لا وجه لإجماعهم سوى الآية.

باب

فيمن يجوز له أن يقضي بظاهر الخطاب وعمومه، ومتى يجوز له ذلك؟

اعلم أن قول الله تعالى إذا تناول أشياء ـ كقوله تعالى: ﴿... اقتلوا المشركين...﴾[1] ـ وطَرَق سمْعَ المكلّف، فانه لا يجوز أن يَحمله على عمومه، ولا يَحكم بثبوت التعبد بفائدته إلا بعد أن ينظر فيما يخصّه أو ينسخه. فانه يجوز أن يكون في الأدلة ما ينسخه ويخصه. فاذا فحص ووَجد في ذلك ما ينسخه أو يخصّه، قضى بما يقتضيه الدليل. وإن لم يُصب ذلك، لم يخلُ ظاهر الخطاب إما أن يتناول ذلك المكلّف أو لا يتناوله. فان تناوله، قضى بشمول الخطاب له، وقضى بلزوم تلك الأفعال له. لأنه لا يجوز أن يُسمعه الله عز وجل خطاباً عاماً لأفعال ويريد منهم فهم مراده، ولا يمكّنه من العلم بمراده وينصب دلالة يتمكن من الظفر بها. فاذا فحص ولم يُصب الدلالةَ، قطع على أن الله لم يُرد الخصوص. وإن كان ظاهر الخطاب لا يتناول ذلك المكلّف، لم يخلُ السُنَن: إما أن تكون انتشرت انتشاراً لا يخفي معه ما فيها على من طلبها من العلماء، أو

(١) سورة التّوبة آية ٥.

لم تنتشر. فان كانت قد انتشرت، كعصرنا هذا، فالواجب أن يقضي بعموم الخطاب وثبوت حكمه. لأن السنن قد ظهرت ظهوراً لا تَخفي معه على من التمسها. وإن لم تكن السنن قد انتشرت، فانه لا يجوز أن يقضى بعموم الخطاب. لأنه لا يأمن أن يكون في الشرع ما يخصّه. لكنه لا يجب في الحكمة أن يمكن منه. ولا اتفق بانتشار الشريعة أن يتمكن منه.

وذكر قاضي القضاة أنه إذا لم يجز له القطع على بقاء حكمه ولا عمومه، لم يجز أن يجعله أصلاً يقيس عليْه. لأنه لا يثق بثبوته. وهذا لا يتم. لأن مَن كان من أهل الاجتهاد، ففرْضه فهْم الخطاب لأجل غيره، إما فرضاً معيناً أو على طريق الكفاية، فيجب إذا أمكن من فهم الخطاب. فاذا لم يجد دليلاً ناسخاً أو مخصصاً، وجب أن يقضي بظاهره ويقيس عليه. والواجب أن يقال: إن من كان أهل الاجتهاد، إذا لم يجد ما يعدل بالحكم عن ظاهره، فالواجب أن يحمل على ظاهره في تلك الحال. لأنه قد كُلّف الاستدلال به، إما ليفتي غيره، أو ليفتي نفسه ويفتي غيره. ولا يجوز أن لا يجعل له طريقاً إلى ما كُلّف، سواء انتشرت السنن أو لم تنتشر. إلا أنه إن لم تنتشر السنن، قَطعَ المكلّفُ أن فرْضه في الحال وفرْض مَن يستفتيه: العملُ بظاهر ذلك الخطاب. وجوّز أن يكون في السنن ما يعدل بالخطاب عن ظاهره، إذا بلغه تلك السنّةُ يغير فرضه. ولهذا يجب أن يكون من عاصر النبي ﷺ، ممن غاب عنه، يجوز أن يكون ما يلزمه من العبادات قد نسخه النبي ﷺ، وإن لم يبلغه النسخُ بعدُ، وأنه إذا بلغه النسخ بغير فرْضه، ويعتبر فرض قياسه عليه. فأما من لم يكن من أهل الاجتهاد، فلا يجوز أن يقضي بظاهر الخطاب إذا سمعه في كل هذه الأحوال. لأنه لا يأمن أن يكون في الأدلة ما يعدل بالخطاب عن ظاهره. ولا يجب في الحكمة أن يبلغه. ولا بد، مع انتشار السنن، أن يبلغه.

الكَلاَم في المفتي وَالمُستَفتي

اعلم أن الكلام في ذلك إما أن يرجع إلى المفتي، أو إلى المستفتِي، أو إلى المستفتَى فيه. أما الراجع إلى المفتي، ففصلان: أحدهما أن نذكر الصفةَ التي معها يجوز للمفتي أن يفتي. والآخر أن نذكر كيفيةَ فتوى المفتي. أما الراجع إلى المستفتِي، ففصول: منها مَن الذي يجوز له أن يستفتي، ومنها شرط استفتائه، ومنها ما ينبغي أن يفعله إذا أفتاه المفتي. وأما الراجع إلى ما يُستفتى فيه، فهو الذي يجوز له أن يقع الاستفتاء فيه هل هو الفروع فقط، أم الفروع والاصول؟

باب
في الصفة التي معها يجوز للإنسان أن يفتي نفسه ويفتي غيره ويحكم عليه

اعلم أن هذه الصفة هي أن يكون الانسان من أهل الاجتهاد. وإنما يكون من أهله إذا عرف الأدلة السمعية، وأمكنه الاستدلال بها. والدلالة السمعية ظاهر، واستنباط. والظاهر منه خطاب. ومنه أفعال. وهي أفعال النبي ﷺ. والاستنباط ضربان: قياس، واستدلال. والاستدلال بالقياس يفتقر إلى الاستدلال بالظواهر. فاذا ذكرنا الاستدلال بالقياس، دخل فيه الاستدلال بالظواهر. ونحن نبتدىء بذكر ذلك، فنقول:

يجب أن يكون المستدِل بالقياس غير عارف بحكم الفروع، ويكون عارفاً بالأصل وبحكمه، وظاناً بعلته، وعالماً بثبوتها في الفرع، أو ظاناً لذلك، عالماً بأنه قد تُعُبّد بالقياس، عارفاً بشروط القياس. وإنما وجب اشتراط جميع ذلك، لأن القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعها في علة الحكم فيجب أن

يكون المستدل غير عالم بحكم الفرع، ليصح أن يطلبه بقياسه. ويجب أن يكون عارفاً بالأصل، ليصح أن يعرف حكمه وعلّة حكمه، ويعرف أن يظن أنها موجودة في الفرع، وأنه قد تُعُبّد بتعليق الحكم بها في الفرع ليجوز له أن يُعدى الحكم من الأصل إلى الفرع لأجل وجود العلة في الفرع. ويجب أن يعرف الفرع بعينه، ليصح أن يعرف ثبوت العلة وحكمها فيه. ويجب أن يعرف شروط القياس ليستعمل من القياس ما اختص بتلك الشروط، ويتوقّى ما لم يختص بها.
وقد علمنا أن المستدل إنما يعلم حكم الأصل استدلالاً بخطاب الله تعالى، وبخطاب نبيّه وأفعاله، وما علم من قصده، وخطاب الأمّة. وإنما يصح أن يستدل بالخطاب إذا علم أن المتكلم به يجب، إذا تكلّم بكلام وقد وضع لإفادة شيء، فقدعلم أن ذلك الشيء على ما أفاده الخطاب. وإذا اقترنت به قرينة، فقد علم أن ذلك الشيء على ما يدل عليه الخطاب مع القرينة. وهذه الجملة تقتضي أن يعلم المستدل ما وُضع له الخطاب في اللغة، وفي العرف، وفي الشرع، ليحمله عليه. ويعرف مجازه، فيعدل بالقرائن إليه. ويعرف من حال المتكلم ما يثق به من حصول مدلول خطابه. ويعرف القرائن؛ وهي ضربان: عقلية، وشرعية. والشرعية هي بيان نسخ، أو بيان تخصيص، أو غيرهما من وجوه المجاز وأما القرائن العقلية فهي الأدلة العقلية إذا دلّت على خلاف ظاهر الكلام. وأما حال المتكلم، فهي حكمته. والحكمة إما أن تثبت لأن الحكيم عالم غني، وإما لأنه معصوم من الخطأ كالنبي والأمّة. ويجب أن نعرف حكمة المتكلم ليصح أن نَعلم ما يجوز أن يقوله ويريده، وما لا يجوز أن يريده ويقوله. ولا يصح المعرفة بحكمة الله إلا مع المعرفة بذاته وصفاته. ولا يصح المعرفة بحكمة النبي إلا مع المعرفة بكونه نبياً. وإنما يُعلَم عصمة الأمّة إذا عرف أن الله ورسوله قد شهد بعصمتها. والقرائن الناسخة والمخصصة، يفتقر العلم بها إلى العلم بجملة الناسخ والمنسوخ، والخاص والعام، وشروط ذلك. وأما الأفعال، فان الاستدلال بها يفتقر إلى العلم بأنها حجة، وإلى العلم بالوجه الذي وقع الفعل عليه. والخطاب المنقول إما منقول بالتواتر ـ ولا حاجة عن عدالة الرواة وضبطهم ـ وإما ظن

المستدل لعلة حكم الأصل، فانه لا يتوصل إليه إلا استدلالاً بالأمارات. ويجب أن يعلم أن الغرض أن يظنّها علة لأن يعلمها حتى يطلب العلم ولا يدركه.

وأما الاستدلال الذي ليس بقياس، فانه إن كان استدلالاً بعلة وأمارة فلا بد من الاستدلال عليها. وإن كان استدلالاً بشهادة الأصول من غير اعتبار علة، وصح ذلك، فانه يفتقر فيه إلى مثل ما ذكرناه في القياس، إلا الاستدلال على العلة.

فاذا اختص الإنسان بما ذكرناه، جاز له أن يجتهد في المسائل، فيفتي نفسه وغيره، ويحكم على غيره، ويجوز أن يجتهد في مسألة من الفرائض، إذا كان عالماً بالفرائض، وإن لم يعلم ما عداه من أبواب الفقه. لأن الظاهر من أحكام الفرائض أنها لا تستنبط من غيرها إلا نادراً. والذهاب عن النادر لا يقدح في الاجتهاد. ألا ترى أن المجتهد قد يخفي عليه من النصوص اليسيرُ. ولا يقدح ذلك في كونه من أهل الاجتهاد.

باب
في كيفية فتوى المفتي

اعلم أنه لا يجوز للمفتي أن يفتي بالحكاية عن غيره، بل إنما يفتي باجتهاده. لأنه إنما يُسأل عما عنده، ولا يُسأل عن قول غيره. وإن سُئل أن يحكي قولَ غيره، جاز له حكايته. ولو جاز أن يفتي بالحكاية، جاز للعامي أن يفتي بما يجده في كتب الفقهاء. ومتى لم يتقدم من المفتي اجتهاد في المسألة، وجب عليه الاجتهاد فيها قبل الفتوى. فان تقدّم منه اجتهاد وقول في المسألة، وكان ذاكراً لذلك القول وطريقة الاجتهاد، لم يجب عليه تجديد الاجتهاد، لأنه كالمجتهد في الحال. وإن لم يذكر طريقة الاجتهاد، فهو في حكم مَن لا اجتهاد له. فالواجب عليه تجديد الاجتهاد.

وإذا لم يجز له أن يفتي، ويؤخَذ بفتواه، فأحرى أن لا يجوز أن يأخذ الإنسان بفتوى من مات. لأنه لا يدري أنه، لو كان حيّاً، لكان ذاكراً لطريقة الاجتهاد وراضياً بذلك القول. ويمكن أن يقال إن الظاهر من ذلك القول أنه قول ذلك الفقيه إلى أن مات. وموته قد أزال عنه التكليف. ولا يمكن أن يقال: إنه يلزمه إعادة اجتهاده. فاذا أفتى المجتهد باجتهاده، ثم تغيّر اجتهاده، لم يلزم تعريف المستفتي تغيّرَ اجتهاده إذا كان قد عمل به. وإن لم يكن قد عمل به، فينبغي أن يعرّفه إن تمكَّن منه. لأن العامي إنما يعمل به لأنه قول المفتي. ومعلوم أنه ليس هو قوله في تلك الحال. وإذا أفتاه بقول مجمع عليه، لم يخيّره في القبول منه. وإن كان مختلفاً فيه، خيّره بين أن يقبل منه ومن غيره. لا شبهة في ذلك على قول من قال: «كل مجتهد مصيب». وعلى قول من قال: «إن الحق في واحد» أيضاً هكذا يجيء. لأنه ليس، بأن يجب عليه الأخذ بقول أحد المفتيّين بغير حجة، أولى من الآخر. فان كان هذا التخيير معلوماً مِن قصْد المفتي لم يجب عليه أن يخيّره لفظاً، بل يذكر قوله فقط. وليس كذلك الحُكم. لأن الحاكم وُضع لرفع الخصومات. فلو كان الخصم مخيَّراً بين الدخول تحت حكمه وترك الدخول، لم تنقطع الخصومة. وإذا اعتدل القولان عند المفتي، فقد ذكر قاضي القضاة في «الشرح» أن له أن يفتي بأيهما شاء. وقال أيضاً: له أن يخيّر المستفتي بين القولين. والوجه أن يقال: «ينبغي أن يخيّر المستفتي»، أنه إنما يفتيه بما يراه. والذي يراه هو التخيير، على قول من قال بالتخيير في الأحكام. ووجه القول الآخر هو أنه، كما يجوز أن يعمل المفتي بأيّ القولين شاء، كذلك يجوز له أن يفتي بأيهما شاء.

باب
في جواز استفتاء العامي للعلماء في فروع الشريعة وتقليده إياهم فيها

منع قوم من شيوخنا البغداديين من تقليد العامي للعالم في فروع الشريعة، وقالوا: لا يجوز له أن يأخذ بقوله إلا بعد أن يبيّن له حجتَه. وأجاز تقليده إياه

في ذلك أكثر المتكلمين والفقهاء. وحكى قاضي القضاة في «الشرح» عن أبي علي أنه أباح للعامي تقليد العالم في مسائل الاجتهاد من الفروع، دون ما ليس من مسائل الاجتهاد. والصحيح جواز تقليده فيهما. والدليل على ذلك إجماع الأمّة قبل حدوث المخالف. فان الصحابة ومن بعدهم كانوا يفتون العامة في غامض الفقه، ولا يعرّفونهم أدلّتهم ولا ينبّهونهم على ذلك. ويلزمونهم سؤالهم إياهم، ولا ينكرون عليهم اقتصارهم على مجرد أقاويلهم. وأيضاً فليس يخلو العامي، إذا حدثتْ به حادثة من الفروع، إما أن يكون متعبَّداً فيها بشيء، أو لا يكون متعبَّداً فيها بشيء. والإجماع يمنع من أن لا يكون متعبداً فيها بشيء. لأن الأمّة مجمعة على أنه يلزمه الرجوع إلى العلماء. فبعضهم يقول: «يقلّدُهم»، والمخالف يقول: «يَسألهم عن الأدلة الشرعية ليعمل عليها». ولأنه إذا طلّق طلاقاً مختلفاً فيه، فإما أن يكون مباحاً له المقام على الزوجة، أو محظوراً عليه؛ وليس بينهما واسطة. وأيّهما كان، فهو تعبُّد. وإن كان متعبداً، فاما أن يكون حكم العقل أو حكم الشرع. والإجماع يمنع من الأول. لأن المخالف يُلزمه سؤالَ العالم عن الأدلة الشرعية ليُعلمه إياها. ولأن كثيراً من العامة لا يعرف حكم العقل في كثير من المسائل، وإنما يعلم ذلك أهلُ الاجتهاد. وإن لزمه حكم شرعي، فإما أن يلزمه الوصول إليه بالتقليد أو بالاستدلال. فان لزمه بالاستدلال، فإما أن يلزمه ذلك بأن يتعلمه عند كمال العقل ليصير من أهل الاجتهاد، وإما أن يسأل العالم عن أدلة المسألة فيجتهد فيها. فان لزمه التّعليم عند كمال العقل، فالإجماع يمنع من وجوب التعلم على كل أحد عند كمال عقله. ولأن انصراف الناس إلى التعلم، المفضي إلى أن يكون الإنسان من أهل الاجتهاد، إهمال لأمر الدنيا وإفساد حالها. وما أحد أوجب على الناس إهمال الدنيا. وأيضاً فما الجواب الذي يُثبت به الحادثةَ في حال تعلّمه قبل أن ينتهي إلى حال الاجتهاد؟ وما الجواب إن فرّط فلم يتعلم، ثم نزلت به حادثة في صلاته، وصيامه، أو طلاقه، وإن ابتدأ في الحال بالتفقّه فاتته الحادثة؟ وأيضاً فليس كل من تفقّه، صار من أهل الاجتهاد حسبما نجد عليه كثيراً ممن تفقّه. وإن لزمه أن يسأل العالم عن الأدلة استدل بها،

فمعلوم أنه لا يمكنه أن يستدل بالدليل الذي يذكره له إلا بعد أن يعرف طرفاً من اللغة وكيفية الاستدلال بالخطاب، وأنه ليس في الأدلة ما يعدل به عن ظاهره من نسخ أو تخصيص أو غير ذلك. فان رجع إلى قول العالم في ذلك، فقد قلّده. وإن فحص عن الأخبار ووجه المقاييس، لم يتمكّن من ذلك إلا في الزمان الطويل. وزمان الحادثة يضيق عن ذلك. وقد لا يمكنه، إذا عرف وفحص عن ذلك، أن يجتهد. فكثير من أصحاب الحديث يعرفون ما روي من الحديث، وليسوا من أهل الاجتهاد. فاذا أبطلنا هذه الأقسام، لم يبق للعامي طريق إلا التقليد. وقد استدل على تقليد العامي العالمَ بأن قيسَ على رجوع العالم إلى رواية المخبِر الواحد.

واحتج مَن منع من تقليد العامي في الفروع، بأن العامي لا يأمن أن يكون مَن قلَّده لم ينصح في الاجتهاد، فيكون فاعلاً لمفسدة! وهذا منتقض برجوع العالم إلى المخبر الواحد، لأنه لا يأمن أن يكون قد كذبه في خبره، فيكون بامتثاله للخبر فاعلاً للمفسدة.

فان قالوا: مصلحة العالم أن يعمل بخبر مَن ظن صِدقه من العامة، وإن كان كاذباً! قلنا: وكذلك مصلحة العامي أن يعمل بحسب فتوى المفتي، وإن كان غاشاً. وقاسوا التقليد في الفروع على التقليد في التوحيد والعدل بغير علة. وكل قياس لا علة فيه، فباطل. ويعارضون بالرجوع إلى خبر الواحد. والفرق بينهما أن الحق في التوحيد والعدل وغيرهما يحصل، لا بحسب حال الإنسان وظنه، بل الحق فيه واحد. فاذا قلد فيه المقلّدُ، لم يأمن أن يكون مَن قلّده لم يُصب ذلك الحق. وأما الشرعيات، فالحق فيها كونها مصلحة. وفعْل الإنسان قد يكون مصلحة له إذا كان على حال مخصوصة. فلا يمتنع أن يكون مصلحته مع أنه ليس من أهل الاجتهاد أن يعمل بحسب فتوى المفتي، فيأمن أن يكون مُقدماً على جهل وخطأ. كما أن مصلحة العالِم أن يعمل بحسب ما أخبر به الواحد عن النبي ﷺ. وأيضاً فالعامي إنما يلزمه النظر في مسائل مخصوصة في العدل

والتوحيد. وأدلتها عقلية، يحتاج الإنسان إلى تنبيه يسير لا يقطع عمَره. والحوادث الطارئة في الفروع كثيرة بغير إحصاء. والاجتهاد فيها لا يتم إلا بأمور شرعية لا يمكن ضبطها. والاستدلال بها في الزمان الطويل على ما قدّمناه.

فان قيل: قد يجوز أن يطرأ على صاحب الجملة شبهة لا يمكنه حلّها إلا بأن يكون من المبرزين في العلم. فأوجبوا عليه إذْن أن يكون من المتناهين في العلم! قيل: إن النظر على سبيل الجملة لا يحدث معه مثل هذه الشبهة إلا نادراً. ومثل ذلك إذا رجع فيه إلى تنبيه العالم على ما في العقل من الجواب لم يستغرق الزمان. أما حدوث الفروع بالإنسان فليس بموقوف على أن يكون من أهل الاجتهاد، ولا الاستدلال عليها مركز في العقول.

والدليل على أن للعامي أن يقلّد، في مسائل الاجتهاد من الفروع وفيما ليس من مسائل الاجتهاد من الفروع، هو أنّا لو ألزمناه تمييز مسائل الاجتهاد مما ليس من مسائل الاجتهاد. لكنا قد ألزمناه أن يكون من أهل الاجتهاد. لأنه لا يميّز ذلك إلا أهل الاجتهاد. وفي ذلك من الفساد ما تقدّم.

واحتجوا بأن ما ليس من مسائل الاجتهاد، الحقّ في واحد منه. فلا يأمن العامي، إذا قلّده فيه، أن يقلّد في خلاف الحق. وليس كذلك مسائل الاجتهاد، لأن الحقّ فيها في جميع الأقاويل. فأيّها قدمتْه، فهو الحق! والجواب: إنّ تقليده في مسائل الاجتهاد أيضاً لا يأمن معه أن يقلّد من لم ينصحه في الاجتهاد، وأفتاه بخلاف ما أدّاه إليه اجتهاده. فان قالوا: مصحلة العامي أن يعمل بما يفتي به المفتي، وإن غشّه! قيل: ومصلحته أن يعمل بما يفتيه به العالم، وإن كان العالم غير مصيب فيه.

باب
في شرائط الاستفتاء وما يجب على المستفتي إذا أفتاه أهل الاجتهاد

أما شرط الاستفتاء، فهو أن يغلب على ظن المستفتي أن مَن يستفتيه من أهل الاجتهاد بما يراه من انتصابه للفتوى بمشهد من أعيان الناس، وأخذ الناس عنه؛

وأن يظنه من أهل الدين بما يراه من اجتماع الجماعات على سؤاله واستفتائه، وبما يراه من سمات الستر والدين. ولا شبهة في أنه ليس للعامي أن يستفتي مَن يظنه غير عالم ولا متدين. بل يجوز له أن يستفتي كل من يرى ممن لا يظنه عالماً. وإنما أُخذ عليه هذا القدر من الظن، لأنه ممكن له. كما أن الاجتهاد في الأدلة ممكن للعالم.

فأما ما يجب على العامي إذا أفتاه أهل الاجتهاد، فهو أنهم إن اتفقوا، وجب على المستفتي المصير إلى الفتوى التي اتفقوا عليها. وإن اختلفوا، وجب عليه الاجتهاد في أعلَمِهم وأديَنِهم. لأن ذلك طريق قوة ظنّه. وهو ممكن له. فجرى مجرى قوة ظن المجتهد في المسائل.

وقد حكي عن قوم أنهم أسقطوا عنه الاجتهاد، وهو ظاهر. لأن العلماء في كل عصر لا ينكرون على العامة ترْك النظر في أحوال العلماء. فان اجتهد في أحدهم، فاستوى عنده عِلمهم ودِينهم، كان مخيَّراً في الأخذ بأيّ أقاويلهم شاء. فأيّها اختاره، وجب عليه. لأنه ليس بعضهم بقبول قوله أولى من بعض! ولقائل أن يقول: إنه إذا جاز له أن يختار الإباحة متى شاء، وأنه إن اختار الأخذ بالحظر، كان له العدول عنه إلى الإباحة؛ فقد صار الفعل مباحاً. لأنه له ترْكه متى شاء. وليس له، والحال هذه، أن يعتقد حظره.

وقال قاضي القضاة: إنهما إذا تساويا، لم يكن له الأخذ بالأخف من الأقاويل طلباً منه للتخفيف! ولقائل أن يقول: له ذلك، لأن المفتيَين إذا استويا، صار الأخف رخصة. واحتج مَن أوجب الأخذ بأثقل القولين بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: الحق ثقيل مريء، والباطل خفيف وبيء! والجواب: إنّ هذا الخبر من أخبار الآحاد. وليس فيه أيضاً: «إن الحق أثقل من كل ثقيل». وإنما يدل على أن الحق ثقيل. ولأنّا نحن نقول بذلك لأنه مخالف للشهوة. على أن النبي ﷺ إنما عنى أن الباطل في الغالب خفيف. لأن العبادات من النصارى والهند باطلة

أكثرها، وهي ثقيلة جداً. فان غلب على ظنه أنهما، وإن كانا من أهل الدين، متساويان في العلم وأحدهما أدْين، فالواجب عليه إتباع الأدْين. لأن الثقة به أقوى. وإن تساويا في الدين، وتفاضلا في العلم، فذكر في «العمد» أن قوماً جوّزوا له تقليد الأنقص في العلم. وهذا القول يُسقط عند الاجتهاد في أعلمهما. إذ كان لو تبيّن له أعلمهما، كان له العدول عنه. وقال في «شرحه»: ليس له الأخذ إلا بقول الأعْلم. لأن النفس إليه أسكن. وجرى التفاضل في العلم مجرى التفاضل في الدين. فأما إن كانا عالمين ديّنَين، وكان أدْينُهما أنقصَهما عِلماً، يحتمل أن يقال إنهما سواء. والأولى أن يرجح قول الأعلم، لزيادته فيما يعين على الاجتهاد، والوقوف على الصواب. ومثل هذا النصر لا يخفى على العوام. لأنه كتدبير الدنيا. فلم يسقط عنهم.

باب

في أنه ليس للعامي أن يقلّد في أصول الدين

منع أكثر المتكلمين والفقهاء من التقليد في التوحيد، والعدل، والنبوات. وأباح قوم من أصحاب الشافعي أن يقلّد في ذلك. ولم يختلفوا في أنه ليس له أن يقلّد في أصول الشريعة، كوجوب الصلاة وأعداد ركعاتها.

والدلالة على المنع من ذلك هي أن المكلّف مأخوذ عليه العلم بهذه الأمور. والمقلّد ليس بعالم، لأنه يجوز خطأ مَن يقلّده. ولأن من أباحه ذلك، وأوجب عليه المعرفة بأصول الدين والشريعة، فقد ناقض. لأن المعرفة بوجوب الصلاة والصيام لا تصح إلا مع المعرفة بصدقِ مَن جاء بها. فان قلّد في صِدقه، فقد قلّد في وجوبِ كل ما أخبر بوجوبه. وإن جاز أن يعلم صِدقه بالتقليد، جاز أن يعلم أصول الشريعة بالتقليد.

باب
في المجتهد هل له أن يقلّد غيره من المجتهدين كالصحابي وغيره؟

قال أبو علي: له أن يأخذ بقول الواحد من الصحابة، وإن كان في الصحابة من يخالفه. فان حصل لقول بعضهم مزيةٌ، أخذ به. وإن تساوَوا، كان المجتهد مخيَّراً. وحكى قاضي القضاة أن الأولى أن يجتهد المجتهد، ويعمل على اجتهاده؛ فان خالف الصحابي جاز. وحُكي عن محمد بن الحسن أنه جعل الأصول أربعة، ذكر منها إجماع الصحابة واختلافها. فجعل الاختلاف من الأصول تقتضي جواز الأخذ بالقول المختلف فيه. وذكر الشافعي في «رسالته القديمة» جواز تقليد الصحابة، ورجّح قول الأئمة منهم. ومنع أكثر الفقهاء المجتهدين من ذلك. واختلفوا في جواز تقليد العالم من هو أعلم منه من الصحابة وغيرهم. فجوّز ذلك محمد بن الحسن. وعن أبي حنيفة روايتان، إحداهما جوازه، والأخرى المنع منه. وأجاز ابن سريج تقليد العالم مَن هو أعلم منه إذا تعذّر عليه وجه الاجتهاد. وأكثر الفقهاء يمنعون من تقليد العالم مَن هو أعلم منه.

وقد احتُج للمنع من ذلك بأشياء:

منها أنه لو جاز لغير الصحابة من المجتهدين تقليد الصحابة، جاز لبعضهم تقليد بعض. ولو جاز ذلك، لم يكن لمناظرتهم في المسائل فائدة! والجواب: إن من الناس من يجوّز لغير الصحابة من المجتهدين أن يقلّد بعضهم بعضاً. ويقول: الفائدة في اجتهادهم في المسألة أن الاجتهاد والعمل بحسبه أولى من التقليد. ولا يمتنع أيضاً أن يجوز لغيرهم تقليدهم، ويجب عليهم الفحص والنظر مع ذلك.

ومنها أن الصحابة كانت تترك آراءها لخبر تسمعه عن النبي ﷺ. فبأن يجب على غيرهم العمل بالخبر وبترك رأي الصحابي أولى. ولقائل أن يقول: إن الصحابة كانت تترك آراءها للخبر إذا كان صريحه بخلاف رأيها، وإذا تغيّر اجتهادها بسماعها والنظر فيه. وهكذا يلزم غيرها. لأنه لا يجوز، مع أن رأي

المجتهدين بخلاف قول الواحد من الصحابة، أن يترك اجتهاده ويصير إلى قول الواحد. وإنما يجوز له الأخذ بقول الواحد من الصحابة، مع الخبر إذا احتمل الخبرُ الاجتهادَ، ولم يجتهد فيه، فلا يمتنع أن يصير إلى قول الواحد من الصحابة. ويجب على ذلك الواحد أن يجتهد، كما نقوله في التابعين، مع إجماع الصحابة.

ومنها أن المجتهد متمكن من الاجتهاد لتكامل الآية. فلم يجز، مع تمكنه من العمل، باجتهاده أن يصير إلى قول غيره، كما لم يجز أن يصير إلى قول غيره في العقليات لمّا تمكّن من النظر والاستدلال عليها! ولقائل أن يقول: إنما لم يجز التقليد في العقليات، لأن المطلوب منها العلم. والعلم لا يحصل بالتقليد، لتجويزنا خطأ مَن يقلّده. والغرض بمسائل الاجتهاد العمل التابع للظن. وقد يحصل الظن بتقليد العالم. فلا يمتنع أن يرِد التعبد به. وعلى أن إحالتهم ذلك إما أن يكون بالسمع - وليس في السمع ما يحيل ذلك؛ وإن كان فيه ما يحيل ذلك، فهو الدليل، لا ما ذكروه الآن - أو بالعقل. ومعلوم أن العقل لا يجوّز التعبد بذلك. لأن العمل بحسب الاجتهاد مصلحة لغيره من المجتهدين. كما هو مصلحة للعامي. وكما أن تقليد المجتهدين مصلحة لغيرهم.

ومنها أن المجتهد لو أدّاه اجتهاده إلى خلاف قول مَن هو أعلم منه، صحابي أو غيره، لمّا جاز ترك رأيه، والأخذ برأي الأعلم. فيجب أن لا يجوز له ذلك، وإن لم يجتهد، لأنه لا يأمن لو اجتهد أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف ذلك القول! ولقائل أن يقول: لا يمتنع أن تكون مصلحته، إذا اجتهد، العمل على ما يؤديه إليه اجتهاده. وإن لم يجتهد، كان الأخذ بما يختاره من أقاويل السلف مصلحة ألا ترى أنه يجوز ورود التعبد بذلك؟ وعلى أن هذا يمنع من تقليد العامي. لأنه لا يأمن، لو فعل ما يتمكن به من التفقّه ثم اجتهد، أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف قول مَن قلّده.

ومنها أن المجتهد يتمكن من الوقوف على الحكم باجتهاده. فلم يجز له العدول عن ذلك إلى ما هو أنقص منه. كما لا يجوز للمتمكن من العلم العدول

عنه إلى الظن! ولقائل أن يقول: إن العقل لا يمنع من أن تكون مصلحة المتمكّن من العلم العمل على ظنه. فالأصل غير مسلّم. ويَبطل ما ذكروه بالعامي إذا تمكن من التفقّه حتى يصير من أهل الاجتهاد. وكل هذه الوجوه يُحيل ورود التعبد بتقليد المجتهدين. وقد بيّنا أن العقل لا يحيل ذلك.

والوجه الصحيح في المسألة هو أن يقال: إن اجتهاد المجتهد، وعمله بحسب اجتهاده، متعبَّد به. لأنه بذلك يكون مطيعاً لله تعالى. لأن الله تعالى ما نصب الأمارة إلا وقد أراد من المجتهد أن يجتهد فيها. وليس بعض المجتهدين بذلك أولى من بعض. وليس يجوز إثباتُ بدل لهذا المراد المتعبد به إلا لدلالة عقلية أو سمعية. ولا دليل يدل عليه. فوجب نفيه. وهذا إنما يصح إذا أجيب عن شُبَه المخالفين:

وقد احتجوا بوجوه:

منها قول النبي ﷺ: «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم». وقوله: «عليك بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين بعدي». وقوله: «اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر، وعمر». وقوله: «ضرب الله بالحق على لسان عمر وقلبه» وقوله: «الحقُّ بعدي مع عمر». وقوله: «اللهم أدِر الحق مع عليّ حيث ما دار». فالجواب: إنّ هذه أخبار آحاد، لا يستدل بها على العلم. على أن قوله: «بأيهم اقتديتم اهتديتم»، وقوله: «عليكم بسنتي»، وقوله: «اقتدوا باللذين من بعدي» خطاب مواجهة لمن في ذلك العصر، ممن ليس بصحابي، أن يتبع الصحابة. ومن لم يكن صحابياً في ذلك العصر، فليس من أهل الاجتهاد، فجاز له أن يقلّد. وقد نبّه بذلك على أن غيرهم من أهل الأعصار من العامة يجوز أن يقلّد علماءه. على أن قوله: «بأيهم اقتديتم»، وقوله: «اقتدوا باللذين» ليس بعموم في وجوه الاقتداء. فيحتمل أن يكون المراد به الاقتداء بهم في روايتهم. لأنه يقال لمن اتبع رواية غيره: «إنه قد اقتدى به»، إي اقتدى بروايته، وصدّق حديثه. على أن قوله ﷺ: «عليك بسنتي وسنة الخلفاء» يفيد

وجوب الأخذ بسنة الخلفاء. وليس أحد يوجب ذلك إلا على العامي إذا لم يجد غيرهم ممن يفتيه. فعلمنا أن ليس المراد به الفتوى. وقوله: «الحق بعد مع عمر»، وقوله: «اللهم أدِر الحق مع علي» يدل على أن قولهما حق وصواب. والقائلون بأن «كل مجتهد مصيب» لا يأبون ذلك. وكثير منهم يمنع العالم من تقليدهما.

ومنها أن بعض الصحابة كان يرجع إلى قول بعض عند سماعه، من غير أن يسأله عن دليله. نحو ما روي أن عمر رجع إلى قول علي ومعاذ، ولم ينكر عليه أحد من السلف. وبايع عبدُ الرحمن عثمانَ على اتباع سنة أبي بكر وعمر! والجواب: أنه يجوز أن يكون تنبَّه عمر على وجه قول علي ومعاذ عند سماعه، أو خطر له وجه قولهما من غير أن ينبّهه قولهما على ذلك. وقد يفهم الحاضرون ذلك. فلحُسن ظن الصحابة بعمر، صرفوا أمره إلى ذلك، فلم ينكروا عليه. يبيّن ذلك أن الإنسان إذا تردّد بين رأيين في الحرب، ثم صمّم على أحدهما، فقال له قائل: «ليس هذا بصواب، بل الصواب كذا وكذا»، فقال له: «صدقتَ»، فهم الحاضرون أنه إنما صدّقه لأنه إنما تنبّه على وجه الرأي إما من ذلك الكلام أو من غيره. وليس كذلك إذا عملت الصحابةُ بخبر مرويّ عن النبي ﷺ. لأن العادة تقتضي أنهم إنما عملوا لأجل الخبر، لا أنهم تنبهوا على وجه الاجتهاد، لأنهم إنما يسألون عن الأخبار ليعملوا بها. والعادة في العلماء أن يسأل بعضهم بعضاً، لا ليعمل على قوله، لكن ليتنبّه على وجه القول. يبيّن ذلك أن وكيلاً في ضيعة إذا اشتبهتْ عليه أمورها، فقال: أيّكم سمع من موكلي في هذا شيئاً؟ فقال قائل: سمعُه يقول كذا وكذا. فعمِل الوكيل على ذلك، علم الحاضرون أنه إنما عمِل على ما حُكي له، لا على الاجتهاد. وليس كذلك لو ترك برأيه، وصوّب رأي غيره، مع أنه من أهل الرأي والحزم.

ومنها أن قول المجتهد صواب. وكل صواب، جائز اتباعه! والجواب: إنّ القائلين بأن «الحق في واحد» لا يسلّمون أن كل مجتهد محق. والقائلون بأن

« كل مجتهد مصيب» يقولون: كل قول كان حقاً وصواباً من قائل، فليس يجب أن يكون حقاً وصواباً من غيره. ألا ترى أنه ليس بصواب ممن أداه اجتهاده إلى خلافه؟

فاذا ثبت ذلك، فمن قال: أنه لا يجوز للمجتهد أن يقلّد الصحابي، فانه لا يجوّز تخصيص عموم القرآن والسنة بذلك. إذ ليس هو حجة. ومن أجاز للمجتهد تقليده، فذكر قاضي القضاة أنه يلزمه جواز تخصيص العموم به. لأنه قد جعله حجة. وليس يظهر ذلك. لأن لهم أن يقولوا: إنما نجوّز للمجتهد تقليد الواحد من السلف إذا لم يظهر عمومٌ بخلافه. فان ظهر ذلك، لم يجز تخصيصه بقول واحد من السلف

باب

القول في إصابة المجتهدين

اعلم أنا لمّا تكلمنا في حمْل الأدلة الشرعية وفي كيفية الاستدلال بها واجتهاد المجتهدين فيها، وجب أن نتكلم في إصابتهم واجتهادهم. وذلك يتضمن أبواباً: منها ذكر اختلاف الناس في أن « كل مجتهد مصيب»، وما الذي كلّف الله المجتهد؟ ومنها هل دل الدليل على ذلك أم لا؟ ومنهاالأشبه،والقول فيه. ومنها الفرق بين مسائل الاجتهاد وما ليس من مسائل الاجتهاد. ومنها أنه لا يجوز أن يكون المجتهدون في الأصول، على اختلافهم، مصيبين. ونحن نأتي على هذه الأبواب على هذا الترتيب بعون الله وحُسن توفيقه إن شاء الله تعالى.

باب

في ذكر اختلاف الناس في أن كل مجتهد في الفروع مصيب

اختلف الناس في ذلك: فقال أبو الهذيل، وأبو علي، وأبو هاشم: « إن كل مجتهد في الفروع مصيب في اجتهاده، وفي حكمه الذي أداه إليه اجتهاده». وقد

حكي ذلك عن أبي حنيفة. وحكاه عن الشافعي بعض أصحابه. وهو ظاهر قوله في بعض المواضع، لأنه قال: «إن كل مجتهد قد أدّى ما كُلّف». وقال الأصم، وابن عليّة، وبشر المريسي: «إن المحق من المجتهدين واحد؛ ومَن عداه مخطىء في اجتهاده وفيما أداه إليه اجتهاده». وقالوا: «إن على الحق دليلاً، يعلم به المستدل أنه قد وصل إلى الحق. ويجب نقض الحكم بما خالف الحق». وقال غيرهم، ممن قال بهذه المقالة: «على الحق دليل؛ وإن المجتهد يعتقد أنه قد أصابه في الظاهر، دون الباطن». وقد حكى بعض أصحاب الشافعي ذلك عن الشافعي. وحكى بعضهم عن أبي حنيفة أيضاً أنه قال: «الحق في الواحد». ومن الناس من قال: «إن ما عدا المحق من المجتهدين مصيب في اجتهاده، مخطىء في الحكم». وهم القائلون بالأشبه، لأنهم جعلوا أشبه عند الله. قالوا: «وهو مطلوب المجتهد». قالوا: «وهذا هو الذي لو نصّ الله على الحكم، لنص عليه؛ ولا شبهة في أن ذلك الأشبه هو واحد؛ ما عداه خطأ». وقالوا: «ما كُلّف الإنسان، أصابه الأشبه». وحكي عن محمد القول بالأشبه، وحكاه سفيان بن سحبان، عن أبي حنيفة. وحكى قوم عنه: «أن المجتهد مخطىء خطأ موضوعاً عنه». وقد حُكي القول بالأشبه عن أبي علي، لأنه قال: «لا يمتنع أن يكون الفرع ببعض الاصول أشبه عند الله». ويمر في كلامه مثل قول أبي هاشم. وعن الشافعي: «أن في كل مسألة ظاهراً، وإحاطة. وكُلّف المجتهد الظاهر؛ ولم يكلَّف الإحاطة». وعنه: «إن في كل حادثة مطلوباً معيناً، ولم يكلّف المرء إصابته».

ولم يختلف القائلون بأن «كل مجتهد مصيب» ممن قال بالأشبه، أنه ما كُلّف المرء إصابة الأشبه؛ وإنما كُلّف الاجتهاد والعمل عليه. ولم يقل أحد أن المجتهد مخطىء في اجتهاده، مصيب في الحكم. لأن من أخطأ في الاجتهاد وقصّر فيه، لو قال بالحق اتفاقاً من غير طريقة، كان قوله خطأ. لأنه كمن قال تنحيتاً من غير نظر أصلاً.

فصار محصول هذا الاختلاف هو أن من الناس من قال: كل اجتهاد المجتهدين صواب. ومنهم من قال: إن الصواب منه واحد، وما عداه خطأ. واختلف من قال «كل واحد صواب»، فمنهم من قال: أحكام تلك الاجتهادات كلها صواب أيضاً؛ ومنهم من قال: إن الواحد-منه صواب، وهو الأشبه؛ والباقي خطأ. واختلف من قال: «إن الواحد منها صواب»، هل على ذلك الحق دليل، أم لا؟ فقال قوم: عليه دليل، يعلم أنه وصل إليه في الظاهر والباطن؛ وقال قوم: عليه دليل يعلم أنه موصل إليه في الظاهر دون الباطن.

ولك أيضاً أن تقول: اختلف الناس في أحكام المجتهدين في الفروع: فقال قوم: جميع ما حكم به، على اختلافه، صواب. وقال آخرون: الواحد مما يحكم به صواب، دون ما عداه. ولم يختلف من قال: كل أحكامهم صواب في أن اجتهادهم كله صواب. واختلف من قال: «إن الواحد من أحكامهم صواب»، في أن اجتهادهم كله صواب. واختلف من قال: «إن الواحد من أحكامهم صواب، والباقي خطأ»، هل اجتهادهم كله صواب، أو الواحد منه صواب فقط.

فهذه جملة اختلاف الناس في هذه المسألة. واعلم أنه ينبغي أن يُعلَم ما الذي كلّف المجتهد حتى يصح أن ينظر هل جميع المجتهدين قد أصابوا، أم لا.

باب
فيما كلّف المجتهد فعله

اعلم أن الناس اختلفوا في ذلك. فقالت طائفة: كُلّف المجتهد في الفروع إصابة دليل قاطع، وأن يعمل بحسبه. وقال آخرون: إنما كلف العمل بحسب الأمارة، لا بحسب الدلالة. وليس على أعيان الفروع أدلة. واختلف هؤلاء، فقال بعضهم: كل أقاويل المجتهدين في الفروع صواب. وقال آخرون: ليس كل أقاويلهم صواباً. واختلف من قال: «كل أقاويلهم صواب»، فقال بعضهم: في

المسألة أشبَهُ مطلوبٌ. وهو حكمٌ لو نص الله تعالى في المسألة، لنصَّ عليه. ونفى الباقون هذا الأشبه، وقالوا: ليس مطلوب المجتهد إلا الظن للأمارة، ليعمل على حسب ظنه. ونحن نبيّن أنه يلزم المجتهد أن يجتهد لظن أقوى الأمارات، أو لظن تعارض الأمارات، إن جاز أن تتعارض. ثم نبيّن أنه إذا ظن قوة إحدى الأمارات، لا يجوز له في تلك الحال أن يعمل على أضعف الأمارات في نفسه. فالدلالة على أنه يلزمه الاجتهاد ليظن الأمارة الأقوى، أو يظن تعارض الأمارات، هي أن المجتهد طالب، فإما أن يطلب باجتهاده الظفر بدليل، أو أمارة؛ فليس يجوز أن يكون طلبه الظفر بدليل. لأن من يقول: «على الفروع أدلة»، لا يخلو إما أن يعني بذلك أن أعيان الفروع تتناولها أدلة؛ وإما أن يعني به أن الأمارات، وإن تناولت الفروع فالأدلة دالة على وجوب العمل على تلك الأمارات. فان عنى الثاني، فهو قولنا. وإن عنى الأول، فهو فاسد، لأن أكثر الفروع ليس عليها نصوصُ قرآن، ولا أخبار متواترة، ولا إجماع. وإنما تتناولها أخبارُ آحاد، ومقاييس مظنونة العلل. وكثير من الفروع، وإن تناولتها الآيات، فانه لما كانت تلك الآيات تعارضها أخبارُ آحاد، ومقاييس تخصّصها، صارت تلك الفروع من مسائل الاجتهاد، وصار طريقها الظن، فصح أنه ليس يطلب المجتهد في الفروع الظفرَ بالأدلة. وليس بعد ذلك إلا أنه يطلب الظفر بالأمارة. ولا يخلو إما أن يجب عليه أن يجتهد ويبذل مجهوده ليغلب على ظنّه الأمارة الأقوى، أو لا يجب عليه ذلك، بل يجوز له أن يقتصر على أول خاطر. وقد أجمع أهل الاجتهاد أنه ليس له ذلك، بل ينبغي أن يستفرغ جهده، ليغلب على ظنه أن الأمارة أقوى من غيرها، أو أن الأمارات متعارضة، إن جاز ذلك. وأجمعوا على أنه لا يجوز، إذا غلب على ظنه أن الأمارة أقوى من غيرها أن لا يعمل عليها، وأن يعمل على الأمارات، الأضعف في ظنه. ولأن أضعف الأمارتين تجري مع أقواهما مجرى الأمارة مع الدلالة. وإن غلب على ظنه تعارض الأمارات، وجاز ذلك، كان مخيّراً. لأنه ليس، بأن يحكم باحداهما، أولى من الآخرى.

فان قيل: فما معنى قولكم: « إن الإمارة أقوى من غيرها ، وأشبه بأن يعلّق الحكم عليها »؟ قيل: قولنا « أشبه »، قد يراد به « كثرة الشَبه »، ويراد به معنى « الأولى » . مثال الأول قولنا : « زيد أشبه بعمرو منه بخالد » . ومثال الثاني قولنا : « هذا الحكم أشبه أن يكون مراداً لله تعالى »، أي هو الأولى والأقوى . ومثاله في الأمارات قولنا : « هذه العلة أشبه أن يعلّق بها الحكم، وأن تكون علةُ الحكم »، أي كوْنها علة ، أولى من كون غيرها علة ، لقوّتها في نفسها .

فان قيل: لم قلتم في الأمارات: « ما هو أشبه بأن يتعلق به الحكم من غيره »؟ قيل لهم: لأن في العلل ما يختص بنوع من الترجيح، لا يختص به غيره من العلل . وما يترجح على غيره، فانه يكون أولى وأشبه بأن يكون علة الحكم . فان قيل: كون العلة أشبه يرجع إلى ظننا أنها أولى بأن يتعلق الحكم بها ، أو إلى قوة الأمارة الدالة على أن الحكم يتعلق بها! قيل: إن اريد « أن المجتهد يظن أن الأمارة في نفسها أقوى »، فكذلك نقول. وإن اريد « أن كون الأمارة أولى هو ظننا »، فذلك باطل. لأن كونها أولى راجع إليها ، وهو مظنون الظن، ومدلول الأمارة. ألا ترى أنهم يقولون « ظنّنا العلة أولى »؟ والأمارة دلّت على أن العلة أولى . ولا يجوز أن يكون مظنون الظن هو الظن، ولا مدلول الأمارة هو الأمارة. وأيضاً فان الظن، لكون الوصف علة ، إنما يقوى لقوة أمارته، وقد أقرّ السائل أن الأمارة الدالة على صحة العلة تكون أقوى . والأمارة، إذا كانت أقوى، اقتضت كون مدلولها أقوى وأولى بالثبوت. فإن قالوا : قوة الأمارة للأمارة الاخرى ترجع إلى قوة أمارة أخرى! يقال لهم: لو دلّت على هذه الأمارة أمارة اخرى، أدّى ذلك إلى أمارات لا نهاية لها . وأيضا فان الأمارة الدالة على صحة العلة راجع إليها . نحو وجود الحكم عند وجودها وارتفاعه عند ارتفاعها . ونحو كون الوصف مؤثراً في جنس ذلك الحكم في الاصول، كالبلوغ المؤثر في رفع الحجر عن المال. وجميع ما يرجّح به العلة، يرجع اليها ويتعلق بها، من نحو كونها مستنبطة من أصل معلوم الحكم، أو كونها ثابتة بتنبيه

النص إلى غير ذلك. وكذلك ترجيح خبر ثقة على خبر ثقة. بكونه أضبط وأعرف بالقصد، وأشد تديّنا وتوقّيا، ترجيح لا يرجع إلى الظن، بل يرجع إلى الأمارة، ويتعلق بها. فان قيل: أليس قد تتساوى العلتان في وجوه الترجيح، فلا تفضل إحداهما على الاخرى؟ قيل: إن صح ذلك، كان العبد فيها مخيَّرا. ولم يمنع ذلك كون بعض العلل أوضح وأقوى من غيرها.

وإذ قد بينّا أن المجتهد قد كُلّف أن يَظن الأمارة الأقوى، ويعمل عليها، فلننظر هل يجوز أن يكون الظن الذي كُلّفه المجتهدون أكثر من واحد، فيجوزَ أن يكون الحق أكثر من واحد، وكل مجتهد مصيب، أم لا يجوز أن يكون الظن الذي كُلّفوه إلا واحداً، فيمتنعَ أن يكون كل مجتهد مصيباً، بل يكون الحق واحداً فقط؟

باب

في أن إصابة المجتهدين في الفروع على اختلافهم جائز غير ممتنع

اعلم أن المجتهدين إذا اختلفوا في الأحكام التابعة للأمارات، كان يجوز أن تدل دلالة على أن جميعهم مصيبون لِما كُلّفوه، عند كثير من الناس. ومنع آخرون من جواز ذلك.

واستدل مانعو ذلك بأشياء:

منها أنه لو جاز أن يكون المجتهدون في الفروع مصيبين، جاز مثله في المجتهدين في الأصول، على اختلافهم! وهذا باطل. لأنهم جمعوا بينهما بغير علة. والفرق بينهما هو أن معنى الإصابة يمكن في الفروع، ولا يمكن في الأصول. لأن اعتقادَي النفي والإثبات المتنافَيين لا يكونان عِلمَين؛ بل يكون أحدهما جهل، وذلك يمنع من اجتماعهما في الحُسَن والتكليف. وأما الأفعال المتضادة، فيصح أن يجب على شخصين، أو على شخص واحد في وقتين، أو على

شرطين في وقت واحد. فاذا صحّ ذلك، صح أن يكون الاعتقادان لوجوبها عِلمَين وحُسنَين داخلَين تحت التكليف. لأن متعلقهما غير متناف.

ومنها قولهم: لو جاز أن يكون كل مجتهد مصيبا، لجاز أن يكون الفعل الواحد حلالا حراما؛ والمرأة محلّلة محرَّمة، بأن يؤدي اجتهاد أحدهما إلى هذا، واجتهاد الآخر إلى ذلك! فالجواب: ان الاجتهاد إنما يؤدي المجتهدَ إلى أن الفعل حرام عليه، لا على غيره ممن لم يؤدّه اجتهاده إلى ذلك، ولا اختار تقليده؛ ويؤدي اجتهاد الآخر إلى أن الفعل حلال له، دون من لم يؤده اجتهاده إليه، ولا اختار تقليده، وليس ذلك بمتناف. ولا يتنافى كون الاستمتاع بالمرأة حلالا لأحد المجتهدين ولمن أراد تقليده، حراما على المجتهد الآخر ولمن أراد تقليده. كما أن المرأة حرام على مَن طلّقها، حلال لمن تزوّجها. فما المانع من أن يكون الاجتهاد يحرّم عنده الفعل ويحل، كما يحرّم ويحلّ عند العقد والطلاق؟

ومنها قولهم: إن القول باصابة المجتهدين على اختلافهم يؤدي إلى التهارج، بأن يؤدّي اجتهاد أحدهم إلى ضد ما أدى إليه اجتهاد الآخر. فلا يكون الأخذ بأحدهما أولى من الآخر. وليس كذلك إذا كان الحق في واحد. لأن الأخذ به أولى. ويمكن الأخذ به لأجل ما نصبه اللّه من الدليل عليه! فالجواب: انّه ليس يجب فساد ما حصل فيه ضرب من التعارض، إذا أمكن تأويله على وجه صحيح. ألا ترى أن الواجدَين للميتة ما لا يمسك إلا رمق أحدهما، ليس بأن يأخذه أحدهما أولى من الآخر. ولا يكفيهما جميعا، فيقال يمسك كل واحد منهما رمق نفسه ببعضه. ومع هذا لم يؤد إلى التهارج. لأنه يمكن تخريجه على وجه صحيح، بأن يقال: يكون لمن سبق، أو: يأكل كل واحد منهما بعضه، فيمسك به رمقه ويبقى بعض المدة رجاء أن يأتي كل واحد منهما الفرج في تلك المدة اليسيرة. فان ماتا، أو أحدهما، فاللّه المعوّض لهما. وكذلك المجتهدان إذا اختلفا يمكن أن لا يتهارجا. ثم إنا نقسّم الحوادث النازلة بالمكلفين، لنرى أنه لا تهارج فيما ذكروه. فنقول:

الحوادث إما أن تنزل بمقلّد أو مجتهد. فان نزلت بمقلّد فإما أن تخصّه أو تتعلق بغيره. فان خصّته، رجع فيها إلى الفقهاء، فقلّدهم. فان اختلفوا عليه، قلّد أعلمَهم وأدينَهم عنده، وإن تكافئوا عنده، كان مخيَّرا. ولا بد للمخالف أن يقول بذلك إذا كان ممن يسوغ للعامي التقليد. وإن تعلّقت الحادثة به وبغيره، نحو أن تكون مخاصمة في مال، جاز أن يصطلحا فيه. فان لم يصطلحا، أو كانت المنازعة في غير مال، فصل القاضي بينهما إن كان؛ أو رضيا بمن يقضي بينهما. ولا بد لخصمنا من أن يُجيب بذلك أيضا. وإن كانت الحادثة نازلة بمجتهد، فإما أن تخصّه، وإما أن تتعلق بغيره. فان خصّته، عمِل على اجتهاده. وإن تكافأ عنده الاجتهادان، كان مخيَّرا عند الشيخين. وعند أبي الحسن: يراجع اجتهاده إلى أن يترجح عنده أحدهما. فان تعلّقت الحادثة به وبغيره، بأن تكون منازعة في مال، أو في استمتاع، كمنازعة الرجل مع زوجته في استباحتها، وهما من أهل الاجتهاد، فانهما إن لم يصطلحا في الحال، رجعا فيه، وفيما لا يجوز الصلح فيه، إلى قاض إن كان، أو رضيا بمن يقضي بينهما، وسواء كان صاحب الحادثة حاكماً، أو غير حاكم. لأنه لا يجوز أن يقضي لنفسه على خصمه. لأنه متّهم لخصمه. فان اشتبه الحكم على القاضي، كان مخيَّرا بين الحُكمين إذا تكافأت عنده الأمارات، أو راجع الاجتهاد، أو نصب من يقضي بين الخصمين. وهذه المسألة تلزم أيضاً خصومنا، لأنهم يوجبون الرجوع إلى الحكم عند التنازع. سواء قالوا بالأمارات أو بالأدلة. لأنهما جميعا قد تشتبهان. فان حَكَم القاضي بالتحريم أو بالتحليل، على ما يؤديه اجتهاده إلى ما حكم به، كان له الأخذ به. وإن حكم بتحريم الزوجة على الزوج، وهو يرى إباحتها؛ أو بالإباحة، وهو يرى تحريمها، فقد قيل: يجب عليه المصير إلى ذلك. وتصير الزوجة مباحة له إذا حكم الحاكم بإباحتها، وإن كان قد رأى هو حظرها، لأن اجتهاده شرط في إباحتها، ما لم يحكم بخلافه عليه حاكم. وقيل: إذا حكم عليه باباحة المرأة حاكم، وهي عنده حرام، استأنف طلاقها وأزال الإشكال. وإن كان أحد الخصمين جَدًّا وهو يرى المقاسمة، والآخر أخا وهو يرى أن المال

كله للجد، أمكن أن يصطلحا أو يحتكما إلى من يقضي بينهما. ويمكن إيقاف ما فيه الاختلاف، حتى يسبق اجتهاد أحدهما إليه. فان أدّى اجتهاد الجدّ إلى أن المال له، في حال ما أدّى اجتهاد الأخ إلى المقاسمة، فصل الحاكم بينهما. ولا تهارج في ذلك.

فأما الدلالة على أنه لا يمتنع العقل أن يكون المجتهدون في الفروع على اختلافهم مصيبين، فهي أنّا قد بينّا أن المجتهد إنما كُلّف أن يعمل بحسب ظنّه للأمارة الأقوى. وليس بممتنع في العقل أن يظن المجتهد قوة بعض الأمارات، ويظن غيرُه قوةَ من غيرها من الأمارات، فيلزم كلَّ واحد منهما أن يعمل بحسب ما ظنّه. وإن اختلف الفعلان، فيكون كل واحد منهما في فعله لِما يفعله مصيباً لِما كُلّف. وليس بممتنع في العقل أن يكون الفعل واجباً على زيد، وضِدّه ونقيضه على غيره في ذلك الوقت. ويجوز أن يجب عليه ضده أو نفيه في ذلك الوقت على غير ذلك الشرط. فيكون الفعل مصلحةً على شرط، وضده ونفيه مصلحةً على شرط آخر. وقد جاء التعبد العقلي بذلك، والشرعي. ألا ترى أنه يجب على زيد الأكل إذا خاف التلف في ترْكه، ويجب عليه وعلى غيره ترْكه إذا خاف التلف في فعله؟ ومباح للزوج الاستمتاع بزوجته، ومحرَّم ذلك على غيره؛ وعليه أيضاً إذا طلّقها. وتجب على الطاهر الصلاة، وتحرم على الحائض. فاذا جاز تناول التكليف للامور المتنافية على هذه الوجوه، لم يمتنع أن يكون الفعل مصلحةً إذا أدّى الاجتهاد إليه، ومفسدةً إذا أدّى الاجتهاد إلى غيره. فيكون التكليف تناولَه وتناولَ ضده بهذين الشرطين. فمن أدّاه اجتهاده إلى وجوب الفعل، كان مكلّفاً فِعله. ومن أدّاه إلى تحريمه، كان مكلّفاً ترْكه. فيكونان بفعلهما مصيبين لِما كُلّفا؛ ويكون اعتقاد وجوبه على مَن أدّاه اجتهاده إلى وجوبه عليه عِلماً، والخبر عن وجوبه عليه صِدقاً. وكذلك اعتقاد نفي وجوبه، والخبر عن نفي وجوبه، على من أدّاه اجتهاده إلى نفي وجوبه. كما أن اعتقاد الطاهر وجوبَ الصلاة عليها عِلم، وخبرها عن ذلك صِدق. وكذلك اعتقاد الحائض نفي

وجوب الصلاة عليها عِلم، وإخبارها عن ذلك صِدق. وكذلك القول في المقلِّدَين إذا اختار أحدهما تقليدَ مثبتِ الوجوب، واختار الآخر تقليد نافي الوجوب.

فان قيل: إنا لا نمنع أن يجب الضدّان على شخصين، وعلى شخص واحد، وعلى شرطين. ولكن ليس يحصل هذان الشرطان في الاجتهاد. لأن المجتهد إنما يجوز له العمل على اجتهاده إذا استقصى الاجتهاد في الأمارات. ومتى استقصاها، وكانت الأمارات متكافئة، فانه يقف على ذلك، ويكون فرْضه التخيير. وإن كان فيها ما هو أقوى من غيره فانه يقف على ذلك. ويلزمه العمل عليه فقط. ولا يجوز أن لا يقف عليه إلا إذا قصّر في الاجتهاد. ومتى قصّر فيه، لم يجز له العمل عليه. وليس يجوز أن يمنع بطء فهْمِ بعض المجتهدين من الوصول إلى أقوى الأمارات. لأن الإنسان لا يجوز أن يكون من أهل الاجتهاد إلا وهو من ذوي الفهم، ويكون عارفاً بوجوه الترجيح وطُرق الاجتهاد. وإن جاز أن ينحصر فهم غيره. وذلك يقتضي أن يكون ظفْره بالحق أبطأ مِن ظفْر غيره. ولا يقتضي امتناع وصوله إليه. ولو جاز أن يقال إن من المجتهدين من يمتنع عليه ما ذكرنا، جاز أن يقال إن من المستدلين بالأدلة من يمتنع عليه الوصول إلى الحق مع كونه مكلَّفاً له، غزير العلم! الجواب: انّه لا يمتنع أن تكون المصلحة لبعض المكلّفين العمل على أقوى الأمارات، ومصلحة الآخرين العمل على الأمارة التي هي دونها في القوة. كما لا يمتنع أن تكون مصلحة بعضهم العمل على النص والعِلم، ومصلحة البعض الآخر العمل على الظن والأمارة. وإذا جاز ذلك، أخطر اللّه سبحانه، ما به تقوى الأمارة التي هي أقوى، على قلب مَن مصلحتهُ العمل على أقوى الأمارات، وأخطر الأمارةَ الأضعفَ على قلبِ من مصلحته العمل عليها، ولم يخطر بباله ما يقوي به الأمارة الأخرى، بل يشغله عن ذلك، أو عن فهمه. ولا يلزم مثل ذلك في الأدلة والشبهَ. لأن اللّه تعالى لو أخطر ببال المكلّف الشبهة، وشغله عن الجواب عنها، كان قد أغراه بالجهل وأباحه له. وذلك قبيح. وليس كذلك العمل على أضعف

الأمارات، والظن لكونها أقوى الأمارات. لأن الظن لأضعف الأمارات أنها أقواها غير قبيح. لأنه إنما يظن المجتهد ذلك بشرط أن لا يكون في وجوه الترجيح إلا ما خطر له. كما أن الظن لكون زيد في الدار غير قبيح، وإن لم يكن زيد فيها.

وإذ قد بيّنا أنه ما كان يمتنع أن يكون المجتهدون في الفروع على اختلافهم مصيبين، فلننظر هل دل الدليل على أنهم مصيبون أو على أن المصيب منهم واحد فقط؟ وإن دل الدليل على أنهم مصيبون فذلك لا يكون إلا بأن يكون اللّه عز وجل لا يخطر ببال بعضهم الأمارة الأقوى، ولا ما ترجح به، ويتعبده بما يخطر بباله من الأمارة الضعيفة. وإن دل الدليل على أن المحق واحد فقط، فذلك لا يكون إلا مع القول بأن الأمارة الأقوى وما ترجح به لم يذهل عنها وعن النظر فيها أحد من المجتهدين، بل جوّزها. وأضرب المخطئون عن النظر فيها مع تجويزهم أنهم لو نظروا زيادةَ نظرٍ لظفروا بما يقتضي غالب الظن بأن الأمارة الأقوى غير ما عندهم. فيكونون بذلك مخطئين في ترْك النظر الزائد وفي الحكم بما اختاروه من الأمارات.

باب

في ذكر ما يحتج به للقول بأن «الحق في واحد»، وما يحتج به القول بأن «كل مجتهد مصيب»

أما من قال إن «الحق في واحد»، فله أن يقول: إن اللّه عز وجل إنما كلّف الظنّ لأقوى الأمارات، والعملَ على ذلك. فمتى عدل عن ذلك، فقد أخطأ. ويحتج لقوله: «إن الحق في واحد» بأشياء:

منها قول اللّه عز وجل: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نَفَشتْ فيه غنمُ القوم وكنّا لحكمهم شاهدين. ففهّمناها سليمان...﴾[1] قالوا: فلو كانا

(١) سورة الأنبياء آية ٧٨ - ٧٩.

مصيبّين، لما خصّ سليمانَ بأنه قد فهّمه الحكم. إذ كان داود قد فهّمه من الصواب مثل ما فهّم سليمانَ! ولقائل أن يقول: ما قال اللّه عز وجل أنه قد « فهمّه الصواب »، فيحتمل أنه فهّمه الناسخ، ولم يفهم ذلك داود، لأنه لم يبلغه؛ وكل واحد منهما مصيب فيما حكم به. على أن أكثر ما في الآية أنها دالة على أن داود وسليمان كانا مصيبَين. وليس ذلك بموجب كون المجتهدين في مسألتنا مصيبين.

ومنها إجماع السلف. فروي عن أبي بكر الصديق أنه قال في الكلالة: « أقول فيها برأيي. فان يكن صوابا فمن اللّه. وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان. واللّه ورسوله منه بريئان». وقال عبداللّه، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان. واللّه ورسوله منه بريئان.» وقال عمر بن الخطاب لكاتبه اكتبْ: « هذا ما رآه عمر. فان يكن صوابا فمن اللّه. وإن يكن خطأ فمن عمر». وقال علي عليه السلام في مسألتنا أفتي جماعة من الصحابة بحضرة عمر: « إن كانوا قد اجتهدوا، فقد اخطأوا». وقال ابن عباس رضي اللّه عنه: « أما يتقي اللّه زَيد؟ يجعل ابنَ الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً». وهذا محمول على المبالغة في التخطئة. وليس يعرف لهم مخالف في السلف. ولا يجوز تأويلكم ذلك وحمْله على المجاز لغير دلالة. وليس للمخالف أن يقول: « إن الحق في هذه المسائل في واحد». لأن من يقول: « كل مجتهد مصيب»، يجعل هذه المسائل من مسائل الاجتهاد. وليس لهم أن يقولوا: إن الصحابة جُوّزت أن تكون قصّرتْ في النظر، ولم تبالغ فيه. ولهذا جوّزوا على الواحد منهم أن يكون مخطئاً. لأن المخالف يقول في هذه المسائل: « إن المخالفين فيها مصيبون». ولا فصل بينها وبين غيرها من مسائل الاجتهاد. ولا يجوز أن يقال في مثل هذه المسألة: « إنهم لم ينظروا في هذه المسائل وأنهم حكموا فيها بالتنحيت»، لأنهم كانوا يؤمون إلى أماراتهم، ولأنهم كانوا يجوّزون التخطئة في هذه المسائل، مع علمهم أنها متقولة بالرأي والاجتهاد. فدل إطلاق ذلك على أن ما قيل من جهة الرأي قد يدخله الخطأ. لأنهم لم يفصلوا بين أن يكون قد قيل بأول خاطر، أو قيل

باجتهاد وبحث طويل. ويدل عليه أيضاً قول النبي ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب، فله أجران. وإذا اجتهد فأخطأ، فله أجر». فحكَم ﷺ على بعض المجتهدين بالخطأ.

فان قيل: المراد بهذه الأخبار خطأ الأشبه! قيل: لا معنى للأشبه إلا ما ذكرنا في الأمارة الأقوى. وما عداه سنبطله. فان قالوا: المراد به: «أخطأ نصاً، لو ظفر به لوجب عليه نقْض حكمه»! قيل: إن كان المجتهد قد استقصى طلب النص، فلم يمكنه الظفر، فهو مصيب عندكم وعند غيركم. في الحكم وفي الاجتهاد. لأنه لا يلزمه أن يحكم بما لم يبلغه من النصوص، ولا سبيل له إلى الوصول إليه. وإن لم يستقص النظر، فهو مخطيء في الحكم وفي الاجتهاد. ولا يستحق عندكم الأجر، بل يستحق الذم. ولا يسمَّى مَن لم يبلغه النص ولم يتمكن منه بأنه مخطيء للنص كما لا يوصف مَن لم تبلغْه شريعةُ النبي ﷺ بأنه قد أخطأها. فان قالوا: معناه: «أخطأ حكماً، لو حكم به كان ثوابه أكثر»! قيل: لا يجوز أن يكون عدوله عما ثوابه أكثر إلى ما ثوابه أقل، من الشيطان. وقد أضاف الصحابة الخطأ في ذلك إلى الشيطان. وأيضاً فان إطلاق قولنا «أخطأ فلان»، يقتضي العدول عما كُلّف. ومتى لم يُرِد ذلك، فانه يستعمل مقيّداً، فيقال: أخطأ كذا وكذا.

فان قالوا: كيف يستحق الأجر، وقد أخطأ عندكم في الاجتهاد وفي الحكم؟ قيل: إنه مصيب فيما فعَله من الاجتهاد، مخطيء في تركه الزيادة على ما فعَله فهو مأجور على ما فعله، مغفور له ترْكه ما ترَك من الاجتهاد. فان قيل: قد أغري إذاً بالترك، لأنه قد أعلم أنه لا مضرة عليه! قيل: إنا نذهب إلى أن كل من علِم أنه لا مضرة عليه في الفعل فقد أُغري به. ألا ترى أن مَن بشّره النبي ﷺ بالجنة لا يخشى ضرر النار فيما يفعله؟ لأنه أعلم أنه إما أن يسقط عنه العقاب بالتوبة، وإما بالمغفرة. ومع ذلك ليس هو مغرًى. على أن المجتهد لا يكون مغرًى، لأنه لا يعرف المرتبة التي إذا انتهى إليها من النظر غُفر له

تركه للنظر فيما بعد. وإنما ذلك شيء يعرفه الله تعالى وحده. فجرى ذلك مجرى صغائرنا التي لا يعرفها إلا الله وحده.

ولقائل أن يقول: إن كل واحد من هذه الأخبار خبرُ واحد. ولم تبلغ من الكثرة إلى حد تصير معه متواترة في المعنى. فلم يصح التوصل بها إلى العلم.

ومما يمكن أن يحتج به في المسألة هو أن كل مسألة من مسائل الاجتهاد، إما أن تكون فيها أمارة هي أقوى من غيرها، وإما أن تكون فيها أمارتان متكافئتان. فان كان فيها أمارة هي أقوى من غيرها، فقد كُلّف المجتهد الظن لها والحكم بها. فمتى عدل عنها، فقد أخطأ. وإن كان فيها أمارتان متكافئتان، فقد كلّف الظن لتكافئها، والحكم بالتخيير بين حكميها فمتى عدل عنها، فقد أخطأ. وإنما قلنا أنه قد كُلّف الظن لقوة الأمارة القوية، أو الظن لتساوي الأمارتين إن جاز تساويها، لأن المجتهد طالب. وقد بطل أن يكون طالباً لدلالة، فثبت أنه طالب لأمارة إما الأقوى وإما الأضعف. ومعلوم أن المجتهد ليس يقصد باجتهاده الظفر بأضعف الأمارات. ولا كُلّف ذلك. فصح أنه كُلّف الظفر بأقواها. وهو الذي يقصده.

ولقائل أن يقول: إنه يقصد الأمارة الأقوى في ظنّه. ولا يمتنع أن يظن أن هذه الأمارة أقوى من غيرها، ليرجحها على غيرها بكثرة وجوه الترجيح، ويكون غيرها أرجح من هذه الأمارة بوجوه من الترجيح لم يُخطرها الله بباله، بل شغله عنها، أو شغله عن فهمها إذا سمعها من خصمه. فكُلّف العمل بما ظنّه، لأنه مصلحته. فكان مصيباً في ذلك. وأخطر ببال غيره تلك الوجوه وفهّمه إياها، لأن المصلحة العمل بذلك. فكان كل واحد منهما مصيباً فيما صار إليه.

ومما احتجوا به، قولهم: لو كان المجتهدون على اختلافهم مصيبين، لم يكن في مناظرة بعضهم لبعض معنى. لأن كل واحد منهم يعتقد أن الآخر قد أدّى ما كُلّف، وأصاب في فعْله. فما وجه مناظرته له؟ ونحن نعلم أن كل واحد منهم

يناظر صاحبه ليردّه عمّا هو عليه. فلو كان مصيباً، لما كان له أن يقصد ردّه عن الصواب! يقال لهم: إن المجتهدَين لا يخلوان إذا تناظرا إما أن يكون أحدهما لم يغلب على ظنه الأمارة الأقوى فهو يريد بمناظرته أن يحصل له بذلك لأنه لم يحكم بشيء فيقالَ: «إنه مصيب فيه أو مخطىء»، وإما أن يكون كل واحد منهما يظن أن أمارته هي أقوى من أمارة غيره، فهو يناظر غيره ليريه ذلك. لأنه إن كان فرضه غير ما هو عليه، فانه إذا بان له أن أمارةَ مَن ناظره أقوى من أمارته، تغيّر فرضه وصارت مصلحته بأن يحكم بالأمارة التي بان له قوتها.

فان قيل: وما فائدة مَن ناظره في أن يغيّر فرضه؟ قيل: الفائدة أن لا يمتنع أن يكون إذا تغيّر فرضه ولزمه أن يحكم بالأمارة التي بان له قوتها، كان ثوابه على ذكر أكثر. فلهذه الفائدة، ما تناظر المجتهدان. ولأجل أن هذه الفائدة راجعة إلى زيادة المنافع، لم يجب على هذين المجتهدين المناظرة. وإنما هما مندوبان إليها.

ويمكن أن يحتج في المسألة أيضاً، فيقال: إنه إذا كان في المسألة أمارة هي أقوى من غيرها، جرت مع غيرها مجرى الدلالة مع الأمارة. فكان العادل عن الأمارة غالطاً! والجواب: إنّ العدول عن الأمارة القوية خطأ، إذا ظفر بها. كما أن العدول عن الدلالة إلى الأمارة خطأ، إذا ظفر بالدلالة فأما إذا لم يظفر بها، ولا بالأمارة القوية، فانه لا يكون العدول عنها خطأ.

واحتج الذاهبون إلى أن «كل مجتهد مصيب» بأشياء:

منها قول الله تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنّا لحكمهم شاهدين. ففهّمناها سليمان وكلا آتينا حُكماً وعلماً.﴾[1] فلو كان أحدهما مخطئاً، لم يكن الذي قاله عن علم. الجواب: إنه

---

(١) سورة الأنبياء آية ٧٨ ـ ٧٩.

سبحانه لم يقل: إن كلا آتيناه حُكماً وعلِماً بما حكم به. ويجوز أن يكون آتاه حكماً وعلماً لوجوه الاجتهاد بطرق الأحكام. على أنه ليس يجب، إذا كانا قد أصابا، أن يكون كل مجتهد مصيباً في هذه الشريعة.

ومنها أن الصحابة تصوّب بعضها بعضاً فيما اختلفت فيه. فلو كان بعضهم مخطئاً، لكان تصويبه كذباً. والأمة لا تجتمع على الكذب. قالوا: تصويب بعضهم بعضاً ظاهر كظهور تصويب بعضهم بعضاً في الآراء والحروب، وكثير من القراآت! والجواب: إنا لا نسلّم لهم ادّعاءهم تصويب بعضهم بعضاً، لا في الفروع ولا في الآراء والحروب. وأما القراآت المروية عن النبي ﷺ، فليس يجب من تصويب بعضهم بعضاً فيها أن يكون بعضهم قد صوّب بعضاً في غيرها. وليس معكم أن كل واحد منهم قال لصاحبه: «أصبت في قولك». وقالوا أيضاً: قد كان بعضهم يعظم بعضاً. ولو لم يصوّبه، لما عظّمه! فيقال: لهم: لم زعمتم أن ذلك دليل على التصويب؟ مع جواز أن يكونوا إنما عظّم بعضهم بعضاً لأن الخطأ في ذلك مغفور أو صغير. أو جوّزوا كونه صغيراً، فلم يتركوا التعظيم مع التجويز. فليس يجب، إذا تعلّق كثير من الفروع بالفروج والدماء، أن يكون كثيراً متى كان خطأ. لأنه إذا لم يمتنع أن يكون صواباً مع تعلّقه بالفروج، فأحرى أن يكون تجويز كونه خطأ مغفوراً. وليس أن يكون خطأ. ولتعلقه بالأمارات يخفّف عقابه. فيكون صغيراً. وإن صدر عن صاحب كبيرة، كان متفاضلاً بغفرانه. فان قيل: فان لم يقدموا على التبرىء لتجويزهم كونه صغيراً، فقد جوّزوا كونه كبيراً وفي ذلك تجويز بعضهم كون بعض صاحب كبيرة! قيل: ما المانع من تجويزهم ذلك في غير معصوم؟ أليس كان بعضهم يجوّز في باطن بعض أن يكون بخلاف ظاهره ما لا يضطر أنه متديّن به؟ وليس، إذا أجمعت الامة على أن قتْل الخوارج مخالفيهم إما طاعة أو كبيرة، يجب أن يجمعوا على أن مسائل الاجتهاد إما طاعة وإما كبيرة.

ومنها قولهم: لو لم يصوّب الصحابة كل المجتهدين، لأنكروا قول المخطىء.

لأنه لا يجوز أن يتركوا إنكار المنكَر! والجواب: إنّه إن أريد بالإنكار الذم والتبرّيء، فقد تقدَّم القول فيه. وإن أريد به المنع والتخطئة والمناظرة، فكل ذلك قد جرى. لأن المنع من الاعتقادات إنما يكون بالمناظرة. وقد تناظروا، وشهدوا بالتخطئة على ما ذُكرنا. وقال ابن عباس: «أما يتقي الله زيد بن ثابت؟» وقال: «من شاء، باهلتُه». وهذا إما أن يكون ذماً، أو مبالغة في الإنكار. وعِلمنا باعظامه لزيد، يُصرِف ذلك عن الذم إلى المبالغة في الإنكار. وليس لهم حُمل ذلك على خطأ نص، إن كان، أو على تقصير في الاجتهاد، لِما ذكرناه. ولأن أكثر ما في هذا التأويل أن يحتمله الكلام ويحتمل ما قلناه. فليس لهم صرْفه إلى ما ذكروه إلا لدلالة حتى يتمّ أنه لم ينكر بعضهم على بعض. وقولهم: «إن ابن عباس إنما قال لزيد، ما قال، لأن تسمية الجد أباً ليس من مسائل الاجتهاد»، فباطل. لأن ابن عباس لم يخفَ عليه أن الجد لا يسمى أباً في حقيقة اللغة، ولا خفي على زيد أن تسميته أباً مجاز؛ وإنما ألحقه ابن عباس بابن الابن قياساً. وذلك في مسائل الاجتهاد. وقد أنكره على مخالفه.

ومنها قولهم: لو كان الحق واحداً من الأقاويل، وما عداه خطأ، لكان الله قد كلفنا العدول عن الخطأ إلى ذلك القول الصواب، ولوجب أن يَنصب لنا دليلاً قاطعاً عليه لنثق بعدولنا عن الخطأ إلى الصواب. ولو كان على الحق دليل قاطع لفُسّق مخالفه، ومُنع من أن يفتي به ويحكم به؛ ولمُنع العامي من استفتائه، ولنقض حكمه به! والجواب: يقال لهم: قد دلّنا الله على الحكم الذي كلّفناه بدلالة قاطعة، وإن لم يدلنا بدلالة قاطعة على أن العلة هي علة الأصل. وذلك لأنه عز وجل إنما كلّفنا العمل على أولى العلل وأقواها، وقد جعل لنا طريقاً نقطع معه بأن إحدى العلتين أولى أن يتعلق الحكم بها، وأنها موجودة في الأصل والفرع؛ وأنه يلزم العمل بها في الفرع. فان قيل: ما طريقكم إلى أن الوصف أولى بأن يكون علةً من وصف آخر؟ قيل: الطريق إلى ذلك هو وجوه الترجيح. وذلك أن وجوه الترجيح معقولة محصورة. فاذا وجدناها أو أكثرها تختص إحدى العلتين، قطعنا على أنها أولى بأن تكون علة الحكم في الأصل من غيرها.

كما إذا رأينا أمارات الغيم الممطر في بعض الغيوم، نحو كونه في الشتاء وكونه كثيفاً أغبر، قطعنا على أنه أولى بأن يكون ممطراً من غيم ليس هذه سبيله، وظننا أن المطر يحصل عنه. وليس يبعد أن يكون ظننا بأنه ممطر هو علم بأنه أولى أن يكون ممطراً. وكذلك ظننا أن الوصف علة الحكم في الأصل هو عِلم بأنه أولى أن يكون علة الأصل. ولهذا صحّ أن تدل عليه دلالة قاطعة. فان قيل: فما مثال ذلك في العلل ووجوه الترجيح التي تقطعون بها على أن الوصف أولى بأن يكون علة؟ قيل: مثال ذلك أن يعلم أن أحد الوصفين يَثبت الحكمُ بثبوته في الأصل، وينتفي بانتفائه فيه؛ وليس كذلك الآخر. أو أن أحدهما له تأثير في الأصول دون الآخر، نحو كون البلوغ مؤثراً في رفع الحجر عن المال. ويعلم أن أحد الوصفين مستنبط من أصل مجمع على حكمه، والآخر مستنبط من أصل غير مجمع على حكمه. أو أن أحدهما طريقة تنبيه النص، والآخر مستنبط. كل هذه الأشياء معلوم أنها وجوه مقوّية، ومعلوم ثبوتها في إحدى العلتين. فصح أن يكون طريقاً إلى القطع بأن الوصف أولى بأن يكون علة. وقد يظن حصول بعض وجوه الترجيح في الأمارة، فيعلم أنها أولى من غيرها. نحو أن نظن أن بعض المخبرين أدْين وأشد تحرّجاً بأن يخبرنا غيره بذلك، فنظن أنه أحق بأن يكون صادقاً ممن لا نظن أنه ديّن. ونظن أن بعض الغيوم على صفة تقتضي المطر، كالغبرة والكثافة، بخبر رجل ظاهره الصدق، فنعلم أنه أولى بأن يكون ممطراً من غيم لا نظن فيه هذه الصفة. وهذه الصفات المظنونة لا بد من أن تكون طرقها معلومة، أو تستند إلى طرق معلومة. وإلا أدّى إلى ما لا نهاية له. ألا ترى أن الطريق إلى حصول صفة الغيم، إذا كان الخبر فالخبر معلوم لنا بالادراك؟ فان قيل: فاذا علمتم أن الوصف أولى بأن يكون علة الحكم في الأصل من غيره من الأوصاف، فقد علمتم أنه علة لحكم الأصل! قيل: لا يجب ذلك، كما لا يجب ذلك إذا علمنا أن هذا الغيم الكثيف الأغبر أولى بالمطر من غيم رقيق غير أغبر، أن نقطع على أنه ممطر. بل قد يجوز أن يكون ذلك هو الممطر، وهذا غير ممطر. فلو قطعنا على أن الغيم الكثيف هو الممطر، لنقض

ذلك قولنا « إنا نعلم أن الأولى أن يكون مطراً » . وكما أن الرجل المتينَ الدين ، الشديدَ التحرّجِ أولى بالصدق فيما يُخبر به رجل هو دونه في الدين والتحرّج . ولا يجب من ذلك أن يكون الذي هو أشد تحرّجاً أصدق لا محالة . بل قد يتفق أن يكذب في بعض أخباره ، ويصدق الذي هو دونه في التحرّج . وكذلك القول في جميع الأمارات . فان قيل : أفتقطعون على أن تلك العلة هي علة الحكم في الفرع ؟ قيل : نعم ، لأن معنى قولنا : « إنّها علة حكم الفرع » هو أن عند عِلمنا بوجودها في الفرع يجب علينا أن نحرّم الفرعَ إن كانت علة التحريم ، أو نبيحه إن كانت علة الإباحة . وليس يلزم على هذا أن نعلم أنها علة حكم الأصل . لأن عند علمنا بوجودها في الأصل ، ليس يصير الأصل محرَّماً علينا ولا مباحاً لنا . بل تحريمه وإباحته يسبقان العلمَ بوجودها في الأصل ؟ ولا يتبعان عِلْمَنا بوجودها فيه . وليس يمتنع أن يكون عِلمنا بكونها علةَ حكمِ الفرع يستند إلى ظننا أنها علة حكم الأصل . لأنه لا يمتنع أن يقف العلم على شرط مظنون ، كما يقف عِلمنا بوجوب التحرز من مضرة مخصومة ، على الظن لنزولها بنا .

ويلزم المستدل بهذه الشبهة مثل الذي ألزمنا . لأنه يقول : إن الأمّة إذا اختلفت على قولين ، فكل فرقة منها مصيبة من حيث نظرتْ في أمارة صحيحة . ولو نظرتْ في غير أمارة ، لم تكن مصيبة ، ولا كان لظنّها حُكم . ولم يدل الله قبل اجتهادها على صحة كل واحدة من الأمارتين ، وفساد ما عداهما . بل ليس على ذلك إلا أمارات . فقد أقرّوا بصحة علتين وفساد ما عداهما . ولم تدل دلالة قاطعة على أن كل واحدة منها علة ، وأن ما عداهما ليس بعلة . فان جاز ذلك ، مع أنه مع فقْد الدلالة لا يثق المكلَّف بالوصول إلى العلة الصحيحة دون الفاسدة ، فلم لا يجوز ذلك في الأمارة الواحدة ؟ فان قالوا : قد دلّنا الله تعالى على صحة الأمارتين وعلى صحة الحكم بما دلّنا به على أن كل مجتهد مصيب ! قيل : الدليل : ينبغي أن يتقدّمَ العلم بالمدلول عليه . والمجتهدون إنما يعلمون صحة كل واحد من القولين بعد أن يقول بعضهم بأحد القولين ويقول البعض الآخر بالقول الآخر . وعلى أنه يلزم أن يعلموا صحة العلتين بعد استقرار الخلاف .

وفي ذلك كونهما دليلين، وخروجهما من كونهما أمارتين. فان قالوا: ما عدا الأمارتين، لو قال به قائل، لكان حقاً أيضاً، وليس يجب نصب دلالة على فساده! قيل: كلامه فيه. وليس بحق. أليس لم ينصب الله دلالة على إبطاله ليفصل بينه وبين ما هو أمارة؟ وأيضاً، فقولكم: «إن ما عدا الأمارتين لو قال به قائل لكان حقاً»، يقتضي أن يقف كونه حقاً على قول المجتهد. ومعلوم أن قول المجتهد يتبع صحة العلل والأمارات. وهي كالطرق إلى كون أقاويلهم حقاً، ولأجلها حكموا بما حكموا به. وقولهم: «كان على الصواب دلالة قاطعة، من القولين، لنقْض الحكم بما عداه؛ فلم يسوّغ الفتوى والحكم به، بل كان الإمام لا يولّي من يخالفه في الحكم؛ ولَمَنع العامي من استفتاء من يخالفه، ولفُسِّق قائله» لا يصح. لأنّا قد بيّنا أنه ليس يجب أن يكون هناك دلالة قاطعة إلا على الوجه الذي ذكرنا. ولو لزم أن تكون على نفس الحكم دلالة قاطعة تتناوله، لما لزم ما ذكروه. وأيضاً ألا ترى أن كثيراً من المسائل يستدل عليها بالقرآن، نحو الترتيب في الوضوء ونفي وجوبه. لأن كل فريق يستدل بالآية[1]. ففريق يقول: إن «الفاء» للتعقيب، وفريق يقول إن «الواو» لا توجب الترتيب ـ وذلك طريقة العلم ـ ولم يفسّق قائله. وقد ساغ الفتوى بكل واحد من القولين. على أنه ليس كل خطأ، دلّ الدليل عليه، فهو فسق. بل قد يكون فسقاً، وقد لا يكون فسقاً. ولا يمتنع أن يكون القول خطأ من المجتهد، صواباً من المقلد، بأن يكون مصلحته الأخذ عن المجتهد، مخطئاً كان أو مصيباً. ألا ترى أن المجتهد، لو لم يستقص الاجتهاد، وأفتاه بأول خاطر، أو استقصى الاجتهاد وأفتاه بخلاف ما أدّى اجتهاده إليه، لكان المجتهد مخطئاً، والمقلّد مصيباً، ولم يجب على الله أن يظهر خيانة المجتهد، حتى لا يقع المقلّد في المفسدة. بل قلنا بأجمعنا إن ذلك مَفسدة من المفتي، وأخْذ العامي بما أفتاه غير مَفسدة له. وكذلك في مسألتنا. إذا لم يمتنع أن يكون القول خطأ من المفتي، والعمل به غير خطأ من المستفتي، لم يجب أن يمنع المفتي من الفتوى. لأنه لو وجب أن يمنع

(١) راجع سورة المائدة آية ٦.

منه، لم يخلُ إما أن يجب ذلك لأن قبول المستفتي له مفسدة، أو لأن فتوى المفتي له خطأ. والأول باطل، لأنّا قد بينّا أن قبول المستفتي له غير ممتنع أن يكون مصلحة منه. والثاني لا يوجب أن يمنع من الفتوى إلا بالمناظرة والإيضاح. وأهل الاجتهاد يناظر بعضهم بعضاً. على أن أحد المجتهدين لو مَنع العامي من أن يستفتي خصمه، لكان خصمه يَمنع العامي أن يستفتي غيره. ولا يكون العامي، بأن يقبل من أحدهما، أولى من الآخر. فيَمتنع عليه أن يستفتي أحداً.

فان قيل: أجمع المسلمون على أن المخطىء لا يمكن من الدعاء إلى خطابه! قيل: ليس في هذا إجماع. لأن من يقول إن «الحق في واحد من الأقاويل»، لا يمنع مخالفه من الفتوى. فان قيل: فماذا تعلمون أن العامي لا ينبغي له أن يمتنع من تقليد كل واحد من القولين؟ قيل: نعلم ذلك بالإجماع. لأن الصحابة وأهل الأعصار لا يمنعون العامة من ذلك. وأما تولية الإمام مخالفيه، فليس فيها إباحة له الحكم بالخطأ. لأنه إنما ولاه ليحكم بالحق. لأن الطريق إلى الحق ممكن. وليس الظاهر من مخالفه أن يحكم بما يخالفه، لأنه يجب على الحاكم والمفتي أن يجدد الاجتهاد في كل وقت، إذا لم يذكر طريقة الاجتهاد. فكيف يُظن بمن يجدد الاجتهاد عند حكمه وفتواه أن لا يظفر بالحق مع إمكان طريقه. ولا يجب، إذا حكم الحاكم بخلاف رأي الإمام، أن ينقضه عليه. لأنه لا يمتنع أن يكون التزام الخصوم لذلك الحكم ليس بخطأ، كما قلناه في التزام العامي لفتوى المفتي، وأن يكون نقْضه بعد إمضائه مفسدة. ولا يجب نقْضه، كما لا يجب إذا عِلم الله أن الحاكم حَكَم بغير اجتهاد أو حَكَم بخلاف اجتهاده، أن يطلعنا الله على ذلك حتى ننقضه، أو يَبعث الله عز وجل. لأنه لا يمتنع أن يكون إمضاؤه وإمضاء الفتوى به للعامي مصلحة. وكذلك في مسألتنا والداخل في زرع غيره يقبح منه الدخول فيه، ويحسن منه التصرف فيه بالخروج منه. فلا يمتنع أن يكون القول خطأ من المجتهد. ونقض الحكم به خطأ. وإذا لم يمتنع أن يكون التزام الخصوم للحكم مصلحة لهم، وإن كان القول به خطأ، لم يجب على الإمام أن يمنع الحاكم من ذلك

الحكم لأنه مَفسدة للخصوم. لأنّا قد بينّا أن لا يمتنع أن لا يكون مفسدة لهم. وإنما يمنع من ذلك الحكم لمّا يرجع إلى الحاكم. وذلك يكون بالمناظرة والتبيّن.

فان قيل: ومن أين قلتم أن القول خطأ من المجتهد، والعمل به غير خطأ من الخصوم والمستفتي؟ قيل: يكفينا أن نعلم أنه لا يجب، إذا كان خطأ من المجتهد، أن يكون خطأ من الخصوم والمستفتي؛ وأن كونه خطأ من هؤلاء يحتاج إلى دلالة. فلا نبيّنه خطأ منهم إلا لدلالة. وعلى المستدل أن يبيّن أنه خطأ من هؤلاء، حتى يتم دلالته. وإلا فالذي معه. هو أن الصحابة سوّغت الفتوى والحكم، ولم يمنع بعضها العاميَّ قبول فتوى البعض الآخر. ويحتمل أن تكون فعلتْ ذلك، لأنها اعتقدتْ أن «كل مجتهد مصيب»؛ ويحتمل أن تكون فعلتْ ذلك لأن كون القول خطأ من قائله لا يقتضي أن يكون العمل به خطأ ممن قلّده فيه. فقد سقط أن يكون للخصم فيه دلالة. على أنهم اعتقدوا أن كل مجتهد مصيب.

فان قالوا: فلو كانوا اعتقدوا ما ذكرتم، لكانوا قد اعتقدوه عن دلالة؛ فأي دلالة دلتْ على أن القول خطأ من قائله دون مَن قلّد فيه؟ قيل: ليس يجب مطالبتهم بالدلالة. وعلى أن ذلك لازم للسائل. لأنه يقال لهم: وأي دلالة دلّتهم على أن «كل مجتهد مصيب». على أنّا نحن قد بينّا أنه يحتاج في كون العمل بالقول خطأ من جهة المقلد إلى دلالة؛ وأنه متى لم يجد دلالة على ذلك، وجب نفيه. كما أنّا إذا لم نجد دلالة على قضاء العبادة الفاسدة، وجب نفيْ وجوبه.

ويمكن أن يستدل في المسألة، فيقال: لو كان المجتهد في الفروع مخطئاً، لأدّى إلى أقسامٍ كلها فاسدة. وذلك أنه ما كان يخلو إما أن يقطعوا في الجملة على أن المخطىء من المجتهدين مغفور له تقصيره في النظر، وإما أن لا يقطعوا على ذلك. فان لم يقطعوا على ذلك، فاجماع المجتهدين القائلين بأن «على الفروع أمارات» يمنع من ذلك. لأنهم مجمعون على أن المخطىء من المجتهدين مغفور له. ولأن الصحابة ما كان ينكر بعضهم على بعضٍ أقاويلهم في مسائل الاجتهاد

إنكارَ مَن يجوز أنه من أهل النار. وإن كان غفرانه في الجملة مقطوعاً، لم يخلُ إما أن يكون المجتهد إذا أخطأ يجوِّز كونه مخطئاً ومخلاً بنظر يلزمه فِعله، او لا يجوِّز ذلك. فان لم يجوِّز ذلك، لم يصح تكليفه النظر الذي فرّط فيه لأنه قاطع على أنه ما فرّط في النظر. فهو كالعالم. ولأنه في حكم الذاهل. والذاهل والساهي لا يكلّف في حال سهوه وذهوله، ولا يستحق عقابا. فيقالَ: أنه قد غفر له. وإن كان يجوِّز كونه مخطئاً ومخلاً النظرَ، فلا يخلو إما أن يعلم أنه في تلك الحال مغفور إخلاله بما أخل به من النظر، أو لا يعلم ذلك. ومحال أن يعلم ذلك. لأن المجتهد لا يميّز المرتبة، التي إذا انتهى إليها غُفر له إخلاله بما بعدها من النظر، من المرتبة التي إذا انتهى إليها لم يغفر له إخلاله بما بعدها من النظر. وذلك أنه يعلم أنه إن اقتصر على أول النظر، لم يغفر له ما بعده. وليس مرتبة أولى بذلك من مرتبة. ولا يمكن الاشارة إلى ما يتميّز به بعض المراتب من بعض، مع كونه مجوّزاً في جميعها كونه مخلاً بنظر يلزمه فِعله. وبعدُ، فلو علم المجتهد أنه مغفور له إخلاله بالنظر، لكان ذلك إغراء له بالمعصية. لأنه قد أُعلم أنه لا ضرر عليه في ترْكه النظر الزائد، مع كونه شاقاً عليه. فاذا كان تعريف الصغائر عند شيوخكم إغراء بها، فكذلك تعريف هذا المجتهد أنه مغفور له،

وإن كان المجتهد المخطىء إنما يعلم في الجملة أن المخطىء من المجتهدين مغفور له إذا انتهى إلى مرتبةٍ ما، من مراتب النظر، وأخلّ بما بعدها، ولم يتعيّن له تلك المرتبة .وجُوّز أن يكون، حين أخلّ بالنظر الزائد، ما انتهى إلى المرتبة التي يغفر له إخلاله بما بعدها من النظر، لزم أن يجوّزوا كون المجتهدين المخطئين ما انتهوا إلى هذه المرتبة. وفي ذلك تجويز كونهم غير مغفور لهم، وأنهم من أهل العقاب. وإجماع المجتهدين بخلاف ذلك. لأنهم يقضون بأن الخطأ في المسائل الواقعة من لدن الصحابة إلى يومنا هذا مغفور عند من قال: إن فيها أقاويل خطأ، مع معرفة كل فريق ما انتهى إليه مخالفه من المرتبة في النظر. وكل مجتهد يعلم من نفسه أنه إن كام مخطئاً، فهذه حاله. وكذلك قولكم فيما يحدث من

مسائل الاجتهاد. فقد بان أن القول بخطأ المجتهدين يؤدّي الى أقسام كلها فاسدة؛ وفي القول بإصابتهم أجمعين خلاص من هذه الوجوه أجمع.

باب

القول في الأشبه

اعلم أن ممن قال: «إن كل مجتهد مصيب لما كُلّف»، مَن قال إن في كل مسألة أشْبَهَ مطلوباً، لو نص اللّه سبحانه على حكم في المسألة لنّص عليه. فيقال لهم: أتريدون بالأشبه الحكم بأقوى الأمارات، أو تريدون حكماً معيناً يجوز أن يكون غير الحكم بالأقوى من الأمارات؟ فان قالوا بالثاني، قيل لهم: أتقولون: «إن ذلك الحكم هو مصحلة المجتهد وما عداه مَفسدته»، أو تقولون: «ليس هو مصلحته»، أو تقولون: «هو وغيره مصلحته على البدل»؟ فان قالوا: ليس هو مصلحته! قيل لهم: فما وجهُ طلبهِ لِما ليس هو مصلحته؟ وأيضاً، فاذا لم يكن مصلحته، فكيف قلتم «لو نص اللّه تعالى على الحكم في هذه الحال، لنص عليه»؟ أيجوز أن ينص على ما ليس بمصلحة؟ وأيضاً، إذا لم يكن ذلك مصلحة، فما مصلحته؟ فان قالوا: «هو الحكم بأشبه الأمارات»، صاروا إلى أن الحق هو وإن أرادوا الإشارة إلى حكم آخر، لم يمكنهم. فان قالوا: هو مصلحته! قيل لهم: أكلّفه اللّه الوصول إليه، أو لم يكلّفه ذلك؟ فان قالوا: ما كلّفه الوصول إليه! قيل لهم: فإذنْ قد أباحه العدول عن مصلحته إلى المفسدة. وذلك لا يجوز في حكمته. وإن قالوا: قد كلفه اللّه إصابته! قيل لهم: فمن لم يصبه إذنْ، فقد أخطأ ما كُلّف، فكيف تقولون إنه مصيب ما كُلّف؟ ويجب، إذا كلّفه اللّه الوصول إلى ذلك، أن يجعل له إليه طريقاً، إما دلالة وإما أمارة. وقد قلنا إنه ليس على أعيان الفروع أدلة، لأنها تستند إلى ظنون. فبقي أن يكون طريق ذلك هو الأمارة. والأمارة ضربان: قوية وضعيفة. وليس يجوز أن الطريق إلى ذلك هو الأمارة الأضعف. لأن المكلّف لا يجوز له، إذا عرضتْ له أمارتان إحداهما أقوى من الاخرى، أن يعدل عن الأقوى إلى الأضعف. فثبت

أنه كُلّف المجتهد الحكم بأقوى الأمارات، وجعل الله لنا طريقا إلى أن الأمارة أقوى الأمارات بما نصبه من وجوه الترجيح. ولا بد من استناد ذلك إلى علم، على ما بينّا من قبل. فان قالوا: «مصلحة المجتهد في كل مسألة من مسائل الاجتهاد هو ذلك الحكم وغيره على البدل»! قيل لهم: فاذنْ الحكم المطلوب في كل مسألة هو التخيير. ويجب أن يكون هو المتعبَّد به؛ وأحد لم يقل بذلك. ويجب أن يكون على الحكمين أمارتان مختلفتان؛ وأحد لم يقل بذلك في كل المسائل.

فان قالوا: نريد بالأشبه «الحكم بأشبه الأمارات وأقواها»، فقد قالوا بالحق. ثم يقال لهم: فهل كلّف الله سبحانه كل مجتهد إصابة ذلك الأشبه، أم لم يكلّفه ذلك؟ فان قالوا: لم يكلفه! قيل لهم: فلا وجه لطلبه لِما لم يكلّفه الله إصابته. وإن قالوا: قد كلفه الله عز وجل ذلك! قيل لهم: فمن لم يصل إليه فقد أخطأ ما كُلّف؛ فكيف قلتم: «كل مجتهد مصيب لما كُلّف»؟ فان قالوا: كل أمارات المجتهدين تتساوى في القوة! قيل: فالحكم فيها إذنْ هو التخيير. فمن قال: «ليس الحكم هو التخيير» فقد أخطأ. وأيضاً فالأمّة مجمعة على أنه ليس كل الأمارات متساوية في القوة. وذلك أن منهم مَن يمنع من تساوي الأمارات؛ ومنهم من يجيز ذلك، ويقول: إن اليسير منها متساوية، وباقيها غير متساوية، ويدّعى أن الأمارات التي صار إليها أقوى من أمارات خصمه. وخصمه يقول: بل أماراتي أقوى من أمارات من خالفني. ولم يقل أحد من المجتهدين أن كل المسائل، فأماراتها متكافئة.

واحتج المخالف بأشياء.

منها قول النبي ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب، فله أجران. وإن اجتهد فأخطأ، فله أجر». قالوا: فتبيّن أن في المسائل حُكماً يجوز أن يصيبه ويخطئه! فالجواب: إن من الحوادث ما هذه سبيله. وهو الحكم بأشبه الأمارات وأقواها. فان احتجوا بهذه الأشبه، فصحيح. وإن احتجوا بغيره،

قيل لهم: ما تنكرون أن يكون ما يجوز أن يصيبه المجتهد ويخطئه هو ما ذكرناه. ويقال لهم: إن كان الأشبه حكماً معيناً عند الله سوى الحكم بأشبه الأمارات، فذلك لم يكلّف الإنسان إصابته عندكم. فكيف يكون مخطئاً بالعدول عنه، ولم ينقص ثوابه إذا لم يظفر بما لم يكلّف الظفر به؟

ومنها قولهم: إن المجتهد طالب. والطالب لا بد له من مطلوب! والجواب: ان مطلوبه هو الحكم بأقوى الأمارات. فلا يجوز أن يطلب الأشبه الذي لم يجعل له إليه طريق وسبيل على قولكم.

ومنها قولهم: لو نص الله تعالى على الحكم في المسألة، لنص على حكم معيّن. وذلك دليل على أن ذلك الحكم هو الصواب عند الله تعالى! والجواب: يقال لهم: لو نص الله تعالى على الحكم، لنص على حكم أشبه الأمارات. فيجب أن يكون هو الأشبه. فان قالوا: لو كانت مصلحتنا حكماً معيناً، ليس هو حكم أشبه الأمارات؛ ثم أراد النص في المسألة، أليس ينص عليه؟ قيل: بلى. فان قالوا: فيجب أن يكون الحكم المطلوب الآن هو ذلك الحكم. قيل لهم: لو كانت مصلحتنا حكماً آخر، لكلّفنَاه الله، ونص عليه. وذلك يقتضي، إذا لم ينص عليه ولم يكلّفنا إياه، أن لا يكون هو مصلحتنا. وإذا لم يكن الآن مصلحتنا، لم يجب أن نطلبه. وايضاً، كيف تقولون: إنه الآن مصلحتنا؟ وأنتم تقولون: ما كُلّفنا إصابته.

ومنها قولهم: إذا كان المجتهد في القِبلة، مطلوبة القِبلة بعينها؛ وكذلك الطالب لعبده الآبق، مطلوبه العبد بعينه، فكذلك يجب أن يكون مطلوب المجتهد في الحوادث حكماً معيناً عند الله! والجواب: ان ليس مطلوب المجتهد في القِبلةِ القبلةَ بعينها، ولا الجهة التي القبلة فيها قطعاً. وكيف يطلب القطع على ذلك مَن يعلم أنه لا طريق له إلى القطع؟ وإنما مطلوبه الأول أن يظن جهة القبلة بأقوى الأمارات وأشبهها. ويتبع هذا المطلوب مطلوب آخر. وهو العلم بوجوب الصلاة إلى تلك الجهة. ويتبع ذلك فعْل الصلاة إلى تلك الجهة. وكذلك

نقول في الحوادث: إن مطلوب المجتهد أن يظن علة الأصل بأقوى الأمارات. ويتبع ذلك أن يعلم وجوب إلحاق الفرع بالأصل. ويتبع هذا العلم أن يعمل بذلك. فان قالوا: «أليس المجتهد في القبلة يعلم أن القبلة عين من الأعيان يجوز أن تكون في الجهة التي يظن بأقوى الأمارات أن القبلة فيها، ويجوز أن لا يكون فيها؟ فقولوا: إن حكم المسألة هو حكم معيّن عند الله، يجوز أن يكون هو حُكمَ أقوى الأمارات، ويجوز أن يكون غيره!» قيل لهم: ولم، إذا جاز أن تكون القبلة في غير الجهة التي يطلبها المجتهد فيها، جاز أن يكون حكم المسألة غير حكم أشبه الأمارات؟ ويقال لهم: الفرق بينهما أن القبلة نفسها ليس هي مطلوب المجتهد الذي كُلّف الصلاة اليه بعينه؛ فلم يمتنع أن تكون في غير الجهة التي يطلبها فيها. بل مطلوبه الذي كُلّف، هو الصلاة إلى الجهة التي يظن القبلة فيها، لا إلى القبلة بنفسها. ولسنا نمنع أن يكون، ما لم يكلّف المرء إصابته، غير موجود بحيث نظنه. وأما حكم الحادثة الذي هو مصلحة المكلَّف، فقد كُلّف الوصول إليه. فلا بد أن يكون ذلك الحكم إما مقتضي دلالة أو مقتضي أمارة قوية أو ضعيفة. فاذا لم يكن دلالة ولا أمارة ضعيفة، مع تمكّن المجتهد من القوية، فلا بد من كونه مقتضي أمارة قوية؛ والقول بعد ذلك بأنه «يجوز أن لا يكون ذلك الحكم مقتضى الأمارة القوية»، مناقضةٌ ظاهرةٌ. فان قالوا: ذلك الحكم أيضاً، ما كُلف المرء إصابته، كما لم يكلّف إصابة القبلة! قيل: قد أفسد ذلك فيما تقدّم.

باب

الفرق بين مسائل الاجتهاد، وما ليس من مسائل الاجتهاد

اعلم أن قاضي القضاة ذكر في «العمد» أن «ما عليه دلالة قاطعة، فليس هو من مسائل الاجتهاد. والحق في واحد منه، لا يحلّ خلافه. سواء كانت تلك الدلالة خفية، أو جلية». ولم يَفصل بين الإجماع المبتدأ، وبين الإجماع بعد

الخلاف، والإجماع الصادر عن اجتهاد. وحكي عن محمد بن الحسن أنه نُقض حُكم الحاكم في بيع امهات الأولاد، لوقوع الإجماع على ذلك، وإن كان بعد الخلاف. وعن أبي حنيفة أنه لا ينقض به حُكم الحاكم. وحكي عن أبي الحسن أن أبا حنيفة لم يُخرج هذا الإجماع من كونه حجة؛ ولكنه لا ينقض به حكْم الحاكم. وكذلك القول في العموم إذا خص بعضه أن ما دخل تحت العموم بعد التخصيص لا يسوغ خلافه.

وقال قاضي القضاة: إن ما ليس عليه دلالة قاطعة، بل عليه أمارة فقط ـ كخبر الواحد والقياس ـ فالواجب على المجتهد أن يعمل بما يؤديه إليه اجتهاده. فكل مجتهد فيه مصيب، ويَحلّ خلاف بعض المجتهدين لبعض. وسواء كان خبر الواحد والقياس مخصِّصَين لعموم الكتاب، أو لم يكونا مخصصَين له.

واعلم أن الفقهاء يعدّون من مسائل الاجتهاد ما يستدل عليه بالكتاب كالنيّة في الوضوء، والترتيب،[1] وأن «الواو» للترتيب أو للجمع، وأن «الفاء» للتعقيب. وهذه أدلة معلومة. وليس فيهم من يسلّم أن ظاهر الآية مع مخالفه، وأنه عَدَل عن ذلك لخبر واحد أو قياس، فيكون طريق المسألة الأمارات فقط. بل كل منهم يقول: إن الآية تفيد ما أقوله. اللهم إلا أن يقال: إن كون «الواو» للجمع أو للترتيب، وأن «الفاء» للتعقيب في اللغة طريقة الأمارات دون الأدلة. وهذا بعيد. وإذا ثبت ذلك، لم يكن الفرق بين مسائل الاجتهاد وما ليس من مسائل الاجتهاد، ما ذكره. وينبغي أن يقال: إن مسائل الاجتهاد التي لا لوم على المخطىء فيها، هي ما اختلف فيه أهل الاجتهاد من الأحكام الشرعية. ولا يدخل في ذلك ما ليس من الأحكام الشرعية، ولا ما اتفق عليه المسلمون، ولا ما خالف فيه مَن ليس من أهل الاجتهاد. وليس يمتنع أن يكون الخطأ في الفروع التي عليها أمارات، إن كان له ثواب؛ أو يتفضّل اللّه بغفرانه. وهذا الفصل يصح على قول مَن قال: «إن الحق في واحد». فأما من قال: «كل

(١) راجع سورة المائدة آية ٦.

مجتهد مصيب»، فأمّا يفصل بين مسائل الاجتهاد وبين غيرها في إصابة المجتهدين. وليس يجوز أن يصيبوا عنده كلهم، إذا كان في المسألة دلالة. لأن خلاف الدلالة خطأ. ويجوز لمن قال «إن الحق في واحد»، أن يقول: خلاف الدلالة خطأ، وأنه مغفور.

وإذ قد ذكرنا أحكام المجتهدين في الفروع، فلنذكر أحكام المجتهدين في الاصول. وعند الفراغ منه يقع الفراغ من الكتاب إن شاء اللّه.

باب
في أن المجتهدين في الأصول لا يجوز أن يكونوا على تباينهم مصيبين

اعلم أن المعتقدين للشيء باعتقادات متنافية، لا يجوز كونهم بأجمعهم مصيبين. كالمعتقدين أن اللّه سبحانه يُرى في بعض الحالات، والمعتقدين أنه لا يُرى بحال. وقال عبيد اللّه بن الحسن العنبري: إن المجتهدين في الاصول من أهل القبلة ـ كالموحّدة، والمشبّهة، وأهل العدل، والقدرية ـ مصيبون. وينبغي أن نبيّن معنى قولنا «صواب»، ثم نبيّن أنه لا يمكن اجتماع الاعتقادات المتنافية فيه. فنقول:

إن كان الفعل الموصوف بأنه «صواب» خارجاً عن الاعتقادات والظنون والأخبار، وكان من أفعال الجوارح وغيرها، كالارادات والكراهات، فالمراد بذلك أن فاعله قد أصاب به ما كُلّف. مأخوذ من إصابة الرامي بسهمه الغرض. وقال قاضي القضاة: المراد بذلك أنه أصاب به فاعلُه الحُسن. وإن كان الفعل من حيز الاعتقالات، فقد يوصف بأنه «صواب» ويراد به هذا المعنى. ويراد به أيضاً أنه أصيب به الحق، وأنها تعلقتْ بالمعتقد. والمخبر عنه على ما هما به. وإن كان الفعل ظناً، فقد يوصف بأنه «صواب»، ويراد به الوجه الأول. وقد يراد به أن مظنونه على ما ظنّه، أي أن الأقرب في مظنونه أنه يكون على ما تناوله

الظن، سواء وُجد مظنونه أو لم يوجد. وقد يقال أيضاً: «أخطأ ظنُّ فلان»، إذا ظن وجود الشيء فلم يوجد. ويقال: «أصاب ظنَّه»، إذا وُجد مظنونه على حد ما ظنه. فالظن يوصف بأنه «صواب» على أحد هذه الوجوه الثلاثة.

فاذا ثبت ذلك، لم يجز كون اعتقاد الرؤية واعتقادُ نفيها صوابين، على كل هذه الوجوه. لأنه إن أراد المخالف بكونهما صوابين أنهما يتناولان الشيء على ما هو به، فذلك يقتضي أن يكون الباريء سبحانه يُرى في الحالات، ولا يُرى في شيء من الحالات. وذلك يتنافى. وكذلك القول في كل اعتقادَين ضدين. لأنهما إنما يكونان ضدين إذا تعلقا باثبات ونفي يستحيل اجتماعهما. وكذلك الخبران عن نفي وإثبات يستحيل اجتماعهما، لا يجوز كونهما متناولين للشيء على مَا هو به، لاستحالة اجتماع الإثبات والنفي المتنافيين وكذلك الخبر بأن العالم قديم، والخبر بأنه محدَث. وإن أراد أن هذين الاعتقادين صوابان، على معنى أنهما حَسنان، أو قد اصيب بهما التكليف، لم يجز. لأنه إذا كان أحدهما متناولاً للشيء، لا على ما هو به، فهو جهل. والجهل قبيح، لا يتناوله التكليف، والخبر المتناول للشيء، لا على ما هو به، كذب وقبيح، لا يتناوله التكليف. وأما الظن الصادر عن أمارةِ مجتهد، فهو أبداً صواب، لأنه متناول لما الأغلب كونه، فهو كذلك كان مظنونه أو لم يكن. وأما أنه صواب بمعنى أن فاعله قد أصاب ما كُلّف، فانه إن كان ما قد كُلّف فِعله، فهو صواب على هذا المعنى. وإن لم يكلَّف فِعله، فليس بصواب على هذا المعنى.

فان قال المخالف: إن اللّه تعالى كَلّف أهلَ القبلة الظن لكونه يُرى أو لا يُرَى. وأماراتهم هذه الآيات المتشابهة. فالظانّون لِكلا الأمرين مصيبون لما كُلّفوه من الظن! قيل: إن المرء إنما كلّف الظن إذا تعذر عليه العلم. والعلم ها هنا غير متعذر. وأيضاً فالخالفون في الرؤية، وفي الجبر، وفي العدل، يدّعي كل فريق منهم أنه عالم غير ظان. فالقول بأنهم كُلّفوا الظن خارج عن الإجماع.

ويلزم السائل تكليف اليهود والنصارى والملحدة الظنَّ، وأماراتهم الشبَه التي يتعلقون بها ، ويكونوا مصيبين في ظن النفي والإثبات . وهذا محال .

تمّ كتابِ المعتمد.

زيادات المعتمد

لأبي الحسين البصري أيضاً

(عن النسخة الوحيدة في مكتبة لاله لي، بإستانبول)

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل

إن قيل: إذا قلتم: « إن الأحكام المعلومة بنص الشريعة أو بالاستنباط، أحكام شرعية »، وقلتم أيضاً: « إن الأحكام العقلية، إذا لم تنقلها الشريعةُ، هي شرعية أيضاً »، فقد قلتم: إن الأحكام كلها شرعية. وإذا قلتم ذلك، فكيف تقولون إن الأحكام منها عقلية، ومنها شرعية؟ الجواب: إن وُصف الحكم بأنه شرعي، يكون على وجهين: أحدهما يراد به أنه حصل بنص الشريعة، أو بأفعال حاصلة فيها، أو باستنباط من ذلك فقط. والآخر أنه حصل بذلك، أو بإمساك الشريعة عن نقله عن مقتضى العقل. فاذا قلنا: « الأحكام، منها عقلية، ومنها شرعية »، فإنا نريد الوجه الأول. أي أن منها عقلي وإما مركوز في العقل أو حاصل بدليل عقلي؛ ومنها ما حصل بنص الشريعة، أو بفعل، أو باستنباط. وكل واحد من هذين القسمين مقابل للآخر. وإذا قلنا: « إن أصول الفقه هي طرق الأحكام الشرعية »، فإنا نريد الوجه الثاني. وهو أنها طُرق إلى الأحكام الحاصلة بنص الشريعة، أو بأفعال، أو باستنباط منها، أو بإمساك الشريعة عن نقله عن مقتضى العقل. فلذلك يجعل الحظر والإباحة، إذا لم ينقلنا عنهما الشريعةُ، من أبواب اصول الفقه وطُرقه. ولولا أن ذلك موصوف بأنه من الأحكام الشرعية، ما جاز أن يُجعَل الطريق إليه من طرق الأحكام الشرعية.

والذي يبيّن ما ذكرناه أن أحداً من الفقهاء لا يمنع من أن نَصِف أحكام الفروع، التي يستدل عليها بالبقاء على حكم العقل، بأنها من الأحكام الشرعية. وقد يوصف أيضاً بأنها عقلية، على معنى أنها ثابتة بالعقل. فبان أن وصف الحكم بأنه « شرعي »، جاز على الوجهين اللذين ذكرناهما.

فصل

إن قيل: إذا قلتم: «إن الأحكام الشرعية هي المعلومة بأدلة شرعية من خطاب، أو فعل، أو استنباط؛ أو المعلومة بإمساك الشريعة عن نقلها عن حكم الأصل»، فيجب أن يكون وجوب المعرفة شرعياً؛ وطريقة إمساك الشريعة عن نقل وجوبها الثابت بالعقل! قيل: لا يلزم ذلك. لأنّا إذا قلنا: «الحكم الشرعي هو المعلوم بإمساك الشريعة عن نقل حكم العقل»، لم يلزم عليه وجوب المعرفة. لأنه غير معلوم وجوبها بالشريعة. بل لا يصح أن يعلم ذلك بالشرع. لأن صحة الشرع مبنية على المعرفة. فاذا لم يصح أن نعرف وجوبها بدليل مبتدأ شرعي، فأحرى أن لا نعرف ذلك بإمساك الشريعة عن نقْله. وأيضاً فانا لم نذكر ذلك على أنه حد للحكم الشرعي. وإنما ذكرناه لنبيّن أنّا أشرنا بقولنا «حكم شرعي» إلى ذلك. ومتى أردنا أن نحدّ ذلك، قلنا «الحكم الشرعي، هو ما رجع أهل الشريعة في العلم به إلى الشريعة إما بأن يستدلوا عليه بأدلة شرعية مبتدأة، أو بامساك الشريعة عن نقله!» فكل ما سَلَك الفقهاءُ فيه هذا المسلك، فهو حكم شرعي. وما لم يسلكوا فيه هذا المسلك، لا يسمى حكماً شرعياً، وإن صح أن يستدل بإمساك الشريعة عن نقْله. وأما وجوب المعرفة، فغير لازم لما قلناه أولاً.

فصل

إن قيل: إذا حددتم الظن بأنه تغليب بالقلب لأحد مجوَّزين ظاهرَي التجويز. والتجويز هو الشك. والشك هو خلو الحي من اعتقاد النقيضَين والظن لهما، مع خطورة بالبال. فيجب أن يكون الظان شاكّاً. والشاك غير ظان. فالظان إذاً غير ظان! فان أجبتم عن ذلك، فقلتم: «نريد بالتجويز ههنا: اعتقاد إمكان كل واحد من النقيضَين»، قيل لكم: فما قولكم فيمن غلب على ظنه أن أحد النقيضَين ممكن، يجوز أن يغلب على ظنه أن الله لا يستحيل أن يُرَى؟ أليس

هذا ظان، وليس هو معتقداً صحة رؤيته، ولا أنها غير صحيحة؟ الجواب: إنّ قولنا: «فلان شاك في النقيضين، أو مجوّز لكل واحد منهما» قد يراد به أنه غير معتقد ولا لواحد منهما، ولا ظان. وقد يراد بذلك أنه غير قاطع على واحد منهما؛ ولا في حكم القاطع كالجاهل. فعلى هذا نَصِف الظانَّ بأنه شاكّ، وبأنه مجوِّز لما ظنه ولغيره. بمعنى أنه مجوّز لكل واحد منهما غير قاطع. فصح أن نقول إنه قد غلب بقلبه أحد المجوَّزين، إذ هو مجوِّز لكل واحد منهما غير قاطع، ولا في حكم القاطع. ولا فرق بين أن نقول «تغليب بالقلب لأحد المجوَّزين ظاهرَي التجويز» وبين أن نقول «تغليب الحي بالقلب لأحد أمرين غير قاطع على واحد منهما، ولا في حكم القاطع».

باب

إثبات الحقيقة والمجاز وحدّهما

الأولى أن نقسم الحقيقة إلى اللغوية والعرفية والشرعية، ثم نحدّ كل واحدة منها. وهو أولى من أن نحدّ الكلَّ بحدّ عام. لأنه يقتضي اضطراباً في الحد. فنقول:

الحقيقة اللغوية هي ما أُفيدَ به ما وُضع له في أصل اللغة. والحقيقة العرفية ما أفيد به ما وُضع له في أصل العرف. والحقيقة الشرعية هي ما أُفيد به ما وُضع له في أصل الشرع. واعلمْ أنه إذا حُدّ المجاز بأنه «ما أُفيد به معنى مصطلحاً عليه، غير المعنى المصطلح عليه في الأصل»، بطل إذا وَضع أهل اللغة إسماً لشيء، ثم تواضعوا على أن يجعلوه إسماً لشيء آخر؛ ولم ينقلوه عن الأول. لأنه قد أُفيد به غير ما وُضع له في الأصل، وهو مع ذلك حقيقة فيه من جهة اللغة، كما أنه حقيقة في الأول. وإنما ينفصل من المجاز بالسبق إلى الأفهام. فينبغي أن نحدّ الحقيقة بذلك. ومتى حددناها بذلك على الإطلاق لم يصح أيضاً لأجل الحقيقة المشتركة. لأنه إذا أفيد باللفظ أحد حقيقتَيه، لم يسبق إلى الفهم دون

الحقيقة الأخرى. فينبغي أن نقسّم الحقيقة إلى المفردة والمشتركة.

فالمفردة هي ما أُفيد بها ما هو الأسبق إلى فهم العارفين بالاصطلاح عند سماعها. ولا يبطل ذلك باللفظة إذا عُلم أنه ما عني به الحقيقة، وكان لها وجهان في المجاز، أحدهما أسبق إلى الفهم من الآخر، وأشبه بالحقيقة منه. لأنه وجه المجاز الأسبق ليس يسبق إلى الفهم عند سماع اللفظة إلا بعد أن يُخرج الحقيقة من أن تكون مرادة. فلذلك لم يكن اللفظ حقيقة فيه.

وأما الحقيقة المشتركة فهي ما أفيد بها معنى يساويه غيرُه في السبق إلى الفهم عند سماع أهل الاصطلاح لها. وقد دخل في ذلك الحقيقة اللغوية، والعرفية، والشرعية. ولا ينبغي أن نحدّ الحقيقة المشتركة بأنها ما سبق إلى الفهم معناها، أو ما يقوم مقامه. لأن للسائل أن يقول: «يقوم مقامها في ماذا؟»فان قلنا: «في كونها حقيقة»، كنّا قد فسّرنا اللفظة بنفسها.

وأما المجاز فهو ما أفيد به معنى مصطلحاً عليه، والأسبق إلى الفهم في تلك المواضعة غيره.

فصل

إن قيل: إذا كانت الحقيقة المفردة هي «ما أفيد بها معنى لا يسبق إلى الفهم غيرُه»، لم يدخل فيه «الأمر». لأنه لم يوضع ليفيد غيره عندكم، كما يقوله أصحابكم، بل هو نفسه الطلب! قيل: بل يدخل فيه «الأمر» لأن صيغته جَعَلها أهلُ اللغة طلباً؛ ووضعوها له. لا على أن يكون إسماً له، بل على أن يكون نفسها طلباً. وإنما يكون الصيغة قد أفيد بها الطلب، إذا قارنها من النفس ما يطابقها. وهو الارادة، وما يجري مجراها. كما يكون اللفظة مُفاداً بها ما وُضعتْ له، إذا قارنها من المتكلم بها إرادةُ ما وُضعتْ له وما يجري مجراها، نحو المبتدأ والخبر. فقد أمكن ذلك في الأمر كما أمكن في الخبر.

فصل

إن قيل: إذا قلتم: «إن موافقة الأمر هي فعلُ مأموره، ومخالفته هي الإخلال بمأموره»، لزمكم، إذا كانت موافقة الأمر بالنوافل هي فعْل مأموره، أن تكون مخالفته هي الإخلال بمأموره. فيكون التارك للنافلة مخالفاً لأمر الله بها، فيكون داخلاً تحت الوعيد في قوله: ﴿... فلْيَحذر الذين يُخالفون عن أمره...﴾[1] فالجواب: إنّ الأمر بالنوافل هو في تقدير قول القائل لغيره: «الأولى أن تفعل. ولك أن لا تفعل». وهذا يتضمن معنيّين. فموافقته هي شيئان،لا شيء واحد. فاذاً ليس موافقته هي أن تفعل فقط، بل موافقته هي أن تفعل ويجوز أن تفعل. فينبغي أن يكون مخالفته هي أن لا تفعل، مع أنه لا يجوز أن «تفعل، أو أن تفعل مع أنه لا يجوز أن لا تفعل». وأما قول القائل: «افعلْ»، إذا لم تدل دلالة على جواز ترْك الفعل، فليس في ظاهره إلا أن تفعل. وإذا كان ظاهره استدعاء الفعل فقط، ولا يتضمن لفظه شيئاً آخر، فموافقته هو أن تفعل، لا غير. فكانت مخالفته نقيض أن تفعل. وهو الإخلال بالفعل.

فصل

ليس يمتنع أن يقال: إن المخلّ بالكفارات الثلاث إذا استحق العقاب على الإخلال بأجمعها، فانه لا يكون ذلك العقاب هو عقابُ واحد منها، بل عقابٌ يعلم الله قدرَه، لا يُنسَب إلى واحد منها. ولا يمتنع أن يقال: هو عقابٌ أقلها عقاباً، بأن يكون بعضها أكثر مشقة، فيستحق على الإخلال به عقاباً، لو انفرد وجوبه، على ما ذكرناه في «المعتمد».

فصل

إذا ناب أحد الفعلين مناب الآخر، في المصلحة، لم يجز أن يوجب الحكيم

---

(١) سورة النور آية ٦٣ .

أحدّهما بعينه ـ لأنه يكون قد فصل بينهما في الوجوب مع اشتراكهما في وجهه ـ؛ ولا أن يوجبهما على الجمع، لأنه ليس في الجمع وجهُ وجوب لا يحصل بأحدهما، ولا أن لا يوجب ولا واحداً منهما، لأن في ذلك تفويت المصلحة. فلم يبق إلا أن يوجبها على البدل.

فصل في الفور

إذا استدل أصحاب الفور بالقسمة، فقالوا: «إن جاز تأخير المأمور به عن الزمان الثاني، لم يخلُ إما أن يجوز تأخيره إلى غاية، أو لا إلى غاية. وجواز ذلك لا إلى غاية بلا بدل، يُلحقه بالنوافل. وجواز ذلك إلى بدل، لا يصح. لأنه لا دليل على إثبات بدل. ونفي البدل يقتضي وجوب الفور، وتعيين الوجوب بالثاني!» قيل لهم: ولا دليل على تعيين الوجوب بالثاني. ونفيُ ذلك يقتضي إثبات بدلٍ على ما قد ذُكر في ذلك. فان قالوا: تعيين الوجوب بالثاني لازم لنفي البدل! قيل لهم: وإثبات البدل لازم لنفي تعيين الوجوب بالثاني. فلستم، بأن تنفوا البدل لفقْد الدليل عليه وتعيّنوا الوجوب بالثاني تبعاً لذلك، بأولى من أن ننفي تعيين الوجوب بالثاني لفقد الدليل على ذلك ونثبت البدل تبعاً لذلك. فان قالوا: تعيين الوجوب بالثاني واجب، لأن صيغة الأمر تقتضيه، كما يقتضي الإيقاعاتُ الأحكامَ في الثاني! قيل لهم: هذا عدول عن دليل القسمة إلى دليل آخر؟ وأنتم في دليل القسمة إنما عنيتم الوجوب بالثاني، بعد إبطال البدل، واقتصرتم في إبطال البدل على أنه لا دليل عليه. فعارضناكم بما ذكرناه. فان قالوا: إنما نفينا البدلَ لأنه لا ذِكر له في لفظ الأمر! قيل لهم: ولا ذِكر لتعيين الوقت في لفظ الأمر، فلستم، بنفي أحدهما لأنه ليس في لفظ الأمر ذِكر له، بأولى من أن ننفي ما أبيتموه من تعيين الوجوب بالثاني، لأنه لا ذِكر له في لفظ الأمر، لنُثبت ما نفيتموه من البدل.

فصل في الفور أيضاً

إن قيل: هلاّ جاز أن يقوم العزمُ مقامَ المعزوم عليه، في إسقاط الفرض في وقت دون وقت؟ كما قام المسح على الخفَّين مقام غَسل الرجلين في المصلحة، وفي استباحة الصلاة يوماً وليلة دون ما زاد على ذلك للمقيم! قيل: إن مسْح الخفين عبادة مبتدأة، وليس بدلاً من غَسل الرِجلين. كما يكُون أحد الواجبين بدلاً من الواجب الآخر، لأن اللابس للخفين لا يلزمه غَسل الرِجلين في تلك الحال. وإنما يلزم ذلك إذا تغيّرت الحال بقلع الخف. وإذا لم يمتنع ذلك، فما يُنكر السائل أن يكون المسح على الخفين عبادة مبتدأة يستباح بها الصلاة. ومن المصلحة أن يستباح بها يوماً وليلة فقط. فلم يقل إن كل واحد منهما قد قام مقام الآخر في الوجوب، ووجه المصلحة. ومع ذلك لم يجرِ المسح على الخفين مجرى غَسل الرجلين في استباحة الصلاة به استباحةً غير مقدرة.

فصل في النهي

إذا أمكن المنهي أن لا يفعل المنهى عنه من غير أن يفعل ضداً من أضداده، لم يكن النهي إيجاباً لشيء من أضداد المنهى عنه. نحو أن يُنهَى المستلقي على ظهره عن القيام، فانه يمكنه أن لا يفعل القيام، ولا يفعل ضداً من أضداده.

فصل في النهي عن البدل

إذا أمكن المكلّف الانفكاك من فِعلين، وتوجّه النهيُ إليهما، وكان نهياً عن البدل، فذلك بأن يقال له: لا تفعل هذا بدلاً من ذلك، ولا ذاك بدلاً من هذا. أي لا تكون فاعلاً لأحدهما، تاركاً للآخر. وقد قلنا في «المعتمد»: إن هذا هو إيجاب للجمع بينهما. فيحسن ذلك إذا أمكن الجمع، ولم يكن الإنسان مُلجأً إليه. وينبغي أن يقال إنه قد يقتضي ذلك ويقتضي أن لا يفعل ولا واحداً منهما. لأنه إذا تركهما، فما فَعل أحدَهما وتركَ الآخر، كما لو فَعَلهما جميعاً.

فصل في دلالة النهي على الفساد

قالوا: النهي نقيض الأمر. والأمر يدل على إجزاء المأمور به. فيجب أن يدل النهي على نفي إجزاء المنهى عنه. ونفي إجزاء الفعل هو فساده! أجاب قاضي القضاة بأن الأمر لا يدل على الإجزاء. لأنه يفسّر الإجزاء بنفي وجوب القضاء؛ وقد تقدّم القول في ذلك. ونحن نفسّر الإجزاء بغير ذلك، ونقول: إن الأمر يدل على إجزاء المأمور به، على التفسير الذي ذكرناه. وقد أجبنا في « المعتمد » عن الدلالة، فقلنا: إذا كان النهي هو نقيض الأمر، فيجب أن لا يدل على ما يدل عليه الأمر من الإجزاء. والمخالف لا يقول إن النهي يدل على إجزاء المنهى عنه، وإن قال إن المجزىء عنه قد يكون مجزئاً.

ولمعترض أن يعترض ذلك، فيقول: ليس يكفي أن لا يدل نقيض الشيء على ما يدل عليه الشيء. بل يجب أن يدل على نقيض ما دل عليه الشيء. ألا ترى أن قولنا « زيد ليس بأبيض »، لمّا كان نقيضَ قولنا « زيد أبيض »، دل على نقيض ما يدل عليه قولنا « زيد أبيض »؟ فقد دل على نفي مدلولِ قولنا « زيد أبيض ». والجواب عن الدلالة أن الأمر هو استدعاء إلى الفعل. ويقتضي أن يُفعَل لا محالة. فاذا كان النهي نقيضه، فيجب أن يكون استدعاء إلى الإخلال بالفعل، ويقتضي أن لا يُفعَل لا محالة. فقد قلنا إن مدلول أحدهما هو نقيض مدلول آخر. وأما إجزاء المأمور به. فانه يُعلَم بنظر آخر، على ما ذكر.

فان قيل: فاذا تبع مدلولَ الأمر الإجزاء، فيجب أن يتبع مدلولَ نقيضِ الأمر نقيضُ ما يتبع مدلول الأمر. وهو نفي الإجزاء؛ وهذا هو الفساد! قيل: لا يجب ذلك. لأن التابع لاقتضاء الأمر لإيقاع الفعل لا محالة. وهو إجزاؤه. وهو سقوط التعبد به. وهذا بعينه هو تابع لاقتضاء النهي للإخلال بالفعل، لا نقيضه. وذلك لأن النهي إما أن يكون نهياً عن مجرد الفعل، أو يكون نهياً عن إيقاع عبادة على وجه. فالأول هو أن يقال للمكلّف « لا تدخل الدار ». فمتى لم يدخلها، فقد أجزأه ذلك في سقوط التعبد بالإخلال بذلك في ذلك الوقت.

وفعْل الدخول يكون فاسداً . ولا معنى لفساده إلا أنه قبيحُ محرَّم. وأما الثاني فهو أن يقال للمكلَّف: « لا تصلِّ عرياناً » . فاذا لم يصلّ عرياناً، أجزأه في إسقاط التعبد به في ذلك الوقت. كما قيل له: « صلِّ على طهارة »، فصلى على طهارة، فانه يجزئه ما فَعَله في إسقاط التعبد به . فقد تبعَ مدلول كل واحد منهما ما تبع مدلولَ الآخر! قيل: أليس، إذا قيل للمكلَّف « صلِّ بطهارة »، مع أن الأمر على الوجوب، فانه يتبع مدلول هذا الأمر أنه إذا خالف فصلّى على غير طهارة، كان ما فَعَله فاسداً، غير مجزىء؛ فيجب، إذا قيل له: « لا تصلِّ عرياناً »، فخالف وصلّى عرياناً، أن يكون ذلك فاسداً، غير مجزىء؟ قيل: فقد أوجبتم أن يتبع مدلول النهي ما يتبع مدلول الآخر. وهو الفساد، ونفي الإجزاء. وأنتم أوجبتم أن يكون التابع لأحدهما نقيض ما تبع الآخر. ولم توجبوا أن يكون أحد التابعَين هو التابع للآخر. فما ذكرتموه الآن غير داخل في العقد الذي ذكرتموه، بل هو ضده. فإن تركوا ما قالوه، وقالوا: « إذا كان النهي نقيض الأمر، فيجب أن يكون ما يتبع مدلول أحدهما هو ما يتبع مدلول الآخر »، قيل لهم: هذه دعوى منكم تخالفون فيها ونحن. وإن لم نوجب أن يكون التابع لأحدهما هو نقيض ما يتبع الآخر، فإنا لا نوجب أن يكون مثله. بل ذلك موقوف على الدلالة. وليس يجوز أن يكون كون النهي والأمر نقيضين يقتضي تساوي ما يتبع مدلولهما.

فصل في العموم

إن قيل: ما تنكرون أن يكون قبيلة من العرب وضعوا للاستغراق وحده لفظ « كلّ » أو غيره، ثم وضعتْه قبيلة أخرى للبعض، فلم تترك العرب أن تضع للاستغراق لفظاً يخصّه. ومع ذلك، فالإشراك حاصل! قيل: لو كان كذلك، لكان حقيقة قولنا « كلّ » عند تلك القبيلة للبعض، لا غير، وأن يسبق إلى إفهامنا عند سماع قولنا « كلّ »: البعض. ومعلوم أن ذلك لا يحصل في قبيلة من القبائل. كما لا يسبق إلى فهم أحد عند سماع اسم « الأسد »: الرجل الشجاع، إذا

تجرّد اللفظ. وأيضاً، فكيف اتفق في ألفاظ العموم كلها على كثرتها أن يحصل في كل واحد منها الإشراك؟ ولا يخلص واحد منها للاستغراق؟ ويضعون لكل معنى إسماً يخصّه، ولا يضعون إسماً للاستغراق إلا ويضعونه لنقيض الاستغراق؟ وأيضاً فكان يجب في القبيلة التي وضعتْ قولها «كلّ» للبعض، أن يضعوا للاستغراق لفظاً آخر ليعبّروا به عن الاستغراق. فان قالوا: قد وضعوا له لفظة «جميع»، ووضعتْه القبيلة الأخرى للبعض! قيل: كيف اتفق في جميع ألفاظ العموم أن بعضهم وضعها للعموم، وبعضها للخصوص، ولم يخلص للاستغراق واحد منها؟ وأيضاً، فما ذكرناه من شدة الحاجة إلى وضْع اسم للاستغراق يقتضي - إذا وقعَ الاشتراك في ألفاظ العموم لأجل وضْع قبيلتين - أن يضعوا للاستغراق لفظاً آخر يخصّه لشدّة حاجتهم إلى ذلك.

فصل في الاستثناء من الاستثناء

قد قيل: لو رجع الاستثناء الثاني إلى الاستثناء الأول وإلى المستثنى منه، لكان إيجاباً وسلباً. واعتُرض ذلك بأنه لا يمتنع ذلك إذا تعلّق بكلامين. وإنما يمتنع إذا تعلّق بكلام واحد! والجواب: إنه لو رجع الاستثناء الثاني إليهما، لكان إيجاباً وسلباً من المستثنى منه. لأنه إذا قال القائل لزيد: «عندي عشرة دراهم إلا درهمين إلا درهم»، ورجع قوله «إلا درهم» إلى «العشرة»، وهي إيجاب لنفى منها درهماً آخر. ورجع مع ذلك إلى «الدرهمين»، وهي نفي، لكان قد أوجب الدرهم. كأنه قال «إلا درهمين، إلا درهم من الدرهمين، فانه عليّ»، فيكون قد أثبت الدرهم في العشرة. وقد نفاه حين رجع إلى العشرة. فيكون قد نفى عن العشرة درهماً: سوى الدرهمين، وأثبته فيها معاً. فقد بان أنه يلزم أن يكون الاستثناء الثاني نفياً وإثباتاً من العشرة. فهو إذاً، نفي وإثبات من كلام واحد.

الأفعال من باب قسمة الأفعال

قد حُدَّ القبيح بأنه فعْل على صفة لها تأثير في استحقاق الذم. فان قيل: الصغيرة قبيحة، وليست على صفة لها تأثير في استحقاق الذم! قيل: بل لها صفة لها تأثير في استحقاق الذم. ألا ترى أنه، لو لم يكن فاعلها يستحق من المدح أكثر من ذمها، لأثّرت الصفة في استحقاق الذم! فان قيل: أليس، مع استحقاقه لمدح أكثر من ذمها، لا يؤثر في استحقاق الذم؟ فقد انتقض الحد! قيل: قولنا: «لها تأثير في استحقاق الذم»، لا يقتضي أن يؤثر في ذلك في كل حال، وعلى كل وجه. وسيّما في عرف الفقهاء والمتكلمين في أصول الفقه. لأنهم يتعارضون من قولهم: «لِكذا تأثير في كذا»، أنه يؤثر فيه، وإن كان يؤثر في بعض الحالات. وإذا قلنا: «لليسار تأثير في إزالة الهمّ»، لم ينتقض ذلك في عرف كل الناس بأن يؤخذ اليسار في بعض الحالات ولا يزول الهم، لما كان في بعض الحالات مؤثراً في إزالة الهم. فما ذكرناه جارٍ في عرف الفقهاء وغيرهم.

وإذا أردنا حسم هذا السؤال، قلنا في الحدّ: «القبيح فعْل على صفة لكونه عليها تأثير في استحقاق الذم على بعض الوجوه»؛ أو «... ما لم يمنع من ذمه مانع». أو قلنا: «فعْل له تأثير في استحقاق الذم على بعض الوجوه، أو ما لم يمنع مِن ذمه مانع»، ولا نذكر الصفة. وإذا قيّدنا الحدّ بذلك، قلنا في حد الحَسن: «إنه فعل لا تأثير له في استحقاق فاعله الذم، على وجه من الوجوه، أو من غير مانع». وكذلك نريد في حد الواجب، إذا حددناه باستحقاق الذم على الإخلال به، فنقول: «هو الفعل الذي للإخلال به تأثير في استحقاق الذم على بعض الوجوه، أو ما لم يمنع مِن ذمه مانع».

فصل

الأولى في قسمة الأسباب أن يقال: الأسباب الشرعية ضربان: أحدهما يُعلَم ثبوته وكونه سبباً بالشرع. وذلك كفساد الصلاة. فانّا بالشرع نعلم ثبوته، ونعلم

بالشرع كونه سبباً لوجوب القضاء. والآخر يُعلَم ثبوته لا بالشرع؛ ويُعلَم بالشرع كونه سبباً. وذلك حؤول الحول. فانا نعلم بغير الشرع وجوده، ونعلم بالشرع كونه سبباً لوجوب إخراج الزكاة. وإذا ذكرنا القسمة كذلك، كنا قد جعلنا العلم في مقابلة العلم. وهذا مرادنا في الكتاب.

من باب التأسي

اتباع النبي ﷺ في فعله يستفاد من مطلق المشاركة في صورة الفعل على الوجه الذي فَعَله. وان التبع له فعْله، لأنه فَعَله. فان قيّدت المتابعة بصورة الفعل، فقيل: «اتبع زيد عمراً في صورة الفعل»، لم يُفد إلا المشاركة في الصورة.

باب

في أن السمع لا يقتضي على الإطلاق وجوب مثل فعل النبي ﷺ

اعلم أنّا ذكرنا في الباب، فقلنا: «أما من قال بأن أفعاله أدلة باعتبار الوجه، فانه إن عُلم الطريقة التي اتبعها النبي ﷺ في ذلك الفعل، عقلية كانت أو سمعية، فهو يرجع إليها في الاستدلال. وإن لم يُعرَف الطريقة، فضربان: أحدهما يكون فعْله بيانا لمجمل، والآخر لا يكون بيانا لمجمل. فان كان بيانا لمجمل، فذلك المجمل هو دالّ على الوجوب، أو الندب، أو الإباحة».

ولمعترض أن يعترض هذه القسمة، فيقول: إذا عَلِم المكلَّف أن فِعل النبي بيان لمجمل، واستدل بالمجمل على الوجوب، فقد عرف الطريقة التي رجع إليها النبي ﷺ في الوجوب. فهو داخل في القسم الأول! والجواب: انّا لم نقل: «فان عَلم المكلّفُ أن فِعل النبي بيان لمجمل»؛ وإنما قلنا: «فان كان فعله بياناً لمجمل». وقد يكون فعله بيانا لمجمل، ولا يكون العلم بذلك قد تقدَّم للمكلّف فيحتاجَ أن ينظر ويتأمل ليعرف الوجه الذي أوقع النبي ﷺ الفعلَ عليه. ومن جملة ما يتأمله أن ينظر هل في الشرع مجملٌ، هذا بيانه، ليعرف

بالمجمل الوجهَ الذي أوقع النبي ﷺ الفعل عليه. فاذا عرف ذلك، اكتُفي بالمجمل في الاستدلال على الوجوب في الجملة، وعُلم أن النبي ﷺ أوقعَ الفعل عليه.

وإذا اردنا حسم هذا السؤال، فالأولى أن نقول في القسمة: إما أن يعلم المكلّفُ قبل أن فعلَ النبي ﷺ الفعلَ، أو معه، أو بعده، الطريقةَ التي صار اليها في العلم بالحُكم، عقلية كانت أو سمعية، مجملة كانت أو مفصلة، فرجع اليها في العلم بالحكم؛ وإما أن لا يعلم المكلّفُ ذلك، فيجب أن يستدل بوجه آخر على الوجه الذي أوقع النبي ﷺ الفعلَ عليه. فان علِم أنه أوقعه على الوجوب، دلّ ذلك على وجوب مثله عليه. وإن علِم أنه أوقعه على الندب، دلّ على أنه مندوب إلى مثله. وإن علِم أنه أوقعه مستبيحاً له، دلّ على أنه مباح منه.

استُدل على أن فعل النبي ﷺ على الوجوب بقول الله عز وجل: ﴿لقد كان لكم في رسول اللّه اسوة حسنة لِمن كان يرجوا اللّهَ واليومَ الآخر...﴾[1] قالوا: وقوله ﴿يرجوا اللّه واليوم الآخر﴾ تهديد! واجيب عن ذلك بأن قوله عز وجل ﴿لكم﴾ ليس من ألفاظ الوجوب. ولو أراد الوجوب، لقال ﴿عليكم﴾. واعترضنا ذلك بانه لا يصح الاستدلال بذلك على نفي الوجوب. لأن معنى قول القائل «لنا أن نفعل كذا» هو أنه لا حظر علينا في فعْله. والواجب، لا حظر علينا في فعْله.

فان قيل: إن المجيب لم يستدل بالآية على نفي وجوب أفعال النبي ﷺ بقوله: «إن لفظة: لكم، ليس من ألفاظ الوجوب»، وإنما دفع الاستدلالَ بالآية على وجوب أفعاله. فقال: لفظة «لكم» ليست من ألفاظ الوجوب. فلا يجوز أن يقال له: «إن الواجب، لنا فعْله»، لأنه لم يقل: «إن

---

(١) سورة الأحْزاب آية ٢١.

الواجب، لا يكون لنا فعْله». وإنما قال: إن لفظة «لكم» لا يختص الوجوب، بل يُستَعمل في الواجب وفي غيره. فليس في ذِكرها إثبات للوجوب! قيل: بل إنما أورد المجيب هذا الكلام على جهة الاستدلال منه، على نفي الوجوب، لا على أن يدفع استدلال خصمه. لأن خصمه لم يستدل على وجوب أفعال النبي ﷺ بقول الله عز وجل: ﴿لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة...﴾[1] فيقال له: لفظة «لكم» لا يختص الوجوب. وإنما استدل بقوله: ﴿... لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر﴾.[2] قال: وهذا تهديد. فما أورده المجيب إن لم يكن ابتداءَ استدلالٍ منه بالآية ـ من حيث أنه لا يقال «لكم» فيما هو واجب ـ فليس هو يدفع لاستدلال المستدل بالآية. وينبغي أن يقول لمن تكلمّ على الآية بقوله: إن لفظة «لكم» ليس من ألفاظ الوجوب. إن أوردتَ ذلك دفعا لاستدلال المستدل بالآية، فالمستدل بالآية لم يقل: إن قول الله عز وجل ﴿لكم﴾من ألفاظ الوجوب. وإن أوردتَ ذلك استدلالا منك على أن أفعال النبي ﷺ ليست على الوجوب»، لم يصح ذلك، لما بيّناه في الكتاب.

باب

فيما تدل عليه أفعال النبي ﷺ وتروكُه المتعلقة بغيره

قد قلنا: أما أفعاله المتعلقة بغيره، فهي الحدود، والقضاء على الغير. ثم قلنا: وقضاؤه على الغير، وإن كان من قبيل الأقوال، فانه يقتضي لزوم ما قضي به.

ولقائل أن يقول: لم أدخلتم القضاء في جملة «الأفعال»، مع أنه «قولٌ»؟ وأنتم إنما تتكلمون في أبواب «الأفعال»: في الأفعال التي هي أفعال الجوارح! والجواب: انما تكلمنا في القضاء ههنا لأنه كأفعال الجوارح بالغير. ولم يجز ذِكره فيما قبلُ. فذكرناه ههنا لمشابهته للأفعال المتعلقة بالغير.

(١) سورة الأحْزَاب آية ٢١. (٢) سورة الأحْزَاب آية ٢١.

وإذا أردنا حسم هذا الاعتراض، قلنا في القسمة: إن ما يسند إلى النبي ﷺ مما يتعلق بغيره، أفعال وتروك. والأفعال ضربان: أفعال هي أقوال، وأفعال ليست أقوالاً. والأفعال المتعدية إلى الغير، منها قضاء على غير، ومنها ما ليس بقضاء على غير. والأفعال التي ليست أقوالاً، هي الحدود، والتعزيز. وإنما قسمنا الأفعال إلى أقوال وإلى غير أقوال، لأن الفعل إذا أُطلق، أو جُعل في مقابلة الترك، أفاد كل ما يفعله الفاعل من قول وغير قول. وإذا جُعل في مقابلة الفعل قول، لم يدخل القولُ تحت الفعل.

الكلام في الناسخ والمنسوخ

باب
في حقيقة الناسخ

قد حدّ أصحابنا الطريقَ الناسخ بأنه ما دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه، لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه. وقلنا: يلزم على هذا أن يكون العجز المزيل لمثل الحكم، الذي كان ثابتاً على المكلّف، ناسخاً. لأنه قد دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه، لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه. فان قيل: إن الدال على أن مثل الحكم غير ثابت، هو دليل العقل الدالّ على أنه لا تكليف مع العجز. وهذا الدليل متقدم على الدليل الدال على وجوب العبادة غير متراخ عنه! قلنا: هذا يوجب أن لا يوصف فعل النبي ﷺ بضدّ ما أمرَنا به بأنه دليلُ ما نسخ عنا العبادة المأمور بها. لأنه إنما يكون ناسخاً عنّا لأجل ما تقدم من الدليل. على أنّا إذا علمنا الوجه الذي أوقع النبي ﷺ فعله عليه، كان حُكمنا فيه حُكمه من وجوب، أو نفل، أو إباحة. وقد قال أصحابنا بأن فِعله يكون دليلاً ناسخاً عنّا العبادةَ، وإن كان دليل اتباعنا أياه فيه متقدماً. فكذلكْ يلزم أن يقال في العجز الطاريء على المكلّف. وعلى أن الدليل العقلي الدال على أن العبادة ترتفع بالعجز، هو كالدليل العقلي الدال على وجوب المصير إلى قول النبي ﷺ. فكما لم يُمنَع أن يكون قول النبي ﷺ هو الناسخ إذا ورد برفع العبادة، فكذلك لا يمتنع أن يكون العجز هو الناسخ، وإن كنا علِمنا بالعقل أن العجز ترتفع معه العبادةُ.

فان قيل: قول الله عز وجل: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم...﴾، [1] وقوله: ﴿لا يكلّف الله نفساً إلا وُسْعَها...﴾ [2] يجري مجرى أن يأمرنا بعبادة عبادة، ويشرطها بالاستطاعة. ولو فَعَل ذلك، لم يكن وجود العجز نسخاً، لأنه قد علّق العبادة بشرط معلوم مفصّل. والخطاب المقيّد بهذا الشرط غير متأخر؛ فلم يكن نسخاً. كتعليق العبادة بغاية مفصلة، مثل قوله: ﴿... ثم أتموا الصيامَ إلى الليل...﴾، [3] انه لا يكون وجود الليل ناسخاً، ولا قوله ﴿إلى الليل﴾ ناسخاً للصوم في الليل! قيل: أليس، لو لم يقل الله عز وجل ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾، [4] ولا قال: ﴿لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها﴾، [5] لكان وجود العجز دالاً على أن مثل حكم العبادة غير ثابت في ذلك الوقت؟ ولا يكون ذلك ناسخاً، لأن النسخ لا يثبت بعد انقطاع الوحي. والعجز قد يطرأ على المكلّفين بعد موت النبي ﷺ. فقد وُجد الحدّ في هذا الموضع، والمحدود ليس بحاصل. ولا شبهة في أن العجز والموت قد طرءآ على بعض المكلّفين قبل نزول هاتين الآيتين. فزال مثل الحكم الثابت بالنص، ولم يكن ذلك ناسخاً. وقد قلنا في الكتاب إنه يلزم على الحد المذكور أن تكون الأمّة إذا اختلفتْ في المسألة على قولين، وسوّغتْ للعامي الأخذَ بأيّها شاء، وأجازتْ للمجتهد أن يقول بأيّها شاء إذا أدّى اجتهاده إليه، أو قالت: إنْ أخذ بالخطأ منها لم يكن ملوماً - على قول من قال: «إن الحق في واحد» - ثم أجمعتْ على أحد القولين، فلم يسع للعامي الأخذ بما كان يسوغ له الأخذ به، وهو القول الآخر، ولا كان للمجتهد أن يصير إليه أن يكون إجماعهم ناسخاً. لأنه دالّ على أن مثل الثابت بنصهم غير ثابت على وجه، لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه.

إن قيل: أهل الاجتهاد من الامّة إذا اختلفت على قولين، فانها لم تنص على جواز الأخذ بكل واحد منها للعامي وللمجتهد! قيل: كيف لم تنص على ذلك،

---

(١) سورة إبراهيم آية ١٦ . (٢) سورة البقرة آية ٢٨٦ .
(٣) سورة البقرة آية ١٨٧ . (٤) سورة إبراهيم آية ١٦ . (٥) سورة البقرة آية ٢٨٦ .

وقد صرّحتْ به في كتبها واستدلت عليه؟ فان قيل: ليس معكم أن كل واحد من أهل الاجتهاد قد قال بذلك نصاً، وأنه لم ينَص عليه بعضُهم ولم ينُكره الباقون! قيل: قد صار الحكم ثابتاً بالنص من بعضهم مع علم الباقين. وذلك لا يمنع من كونه ثابتاً بالنص، وإن كان ثابتاً به مع غيره. ثم يقال للسائل: أليس، لو نص كل واحد من الامّة على جواز تقليد العامي لكل واحد من القولين، ثم أجمعوا على أحدهما، فحرم الأخذ بالقول الآخر، لم يكن ذلك نسخاً؟ لأن النسخ لا يكون بعد انقطاع الوحي. فبطل أن يقتصر في الحد على ما ذكر. لأنه لو اقتصر عليه، لوجب، لو وُجد، أن يكون المحدود قد وُجد. كما أن مَن حَدّ الجهل بأنه اعتقاد الشيء لا على ما هو به، وفرضنا أنه لا وجود للجهل ، فانه يلزمه، لو وُجد ما هو اعتقاد الشيء لا على ما هو به، أن يكون قد وُجد الجهل. ولو قال: لا يكون الجهل موجوداً. وإن وُجد الاعتقاد للشيء لا على ما هو به، لزمه أن لا يكون هذا حدّاً للجهل. فكذلك إذا قال: الدليل الناسخ هو ما دلّ على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه، لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه. فانه، وإن لم تنص الامة على جواز تقليد العامي لكل واحد من القولين، يلزمه لو نصتْ على ذلك ثم أجمعتْ على أحد القولين فحرم الأخذ بالقول الآخر، أن يكون إجماعها ناسخاً. فان لم يكن ناسخاً، فقد فسد الحد.

فان قيل: أنتم اعترضتم الحد باعتراض غير مقدَّر. وما تذكرونه الآن هو مقدَّر. فهو غير ما ذكرتموه في الكتاب! قيل إنما اعترضنا باختلاف الامّة على قولين في المسألة، وتسويغهم الأخذ بكل واحد منهما. ولم نقل إن ذلك محقّق أو مقدّر.

فإن قيل: المجتهدون من الامّة، وإن قالوا: «يجوز للعامي الأخذ بكل واحد من القولين»، فان قولهم لا يسمى نصا في العرف. بل قولنا «نص» في عرف الفقهاء يقع على نص اللّه عز وجل، ونص رسوله. فقولنا في الحد: «إن الدليل الناسخ هو ما دلّ على أن مثل الحكم الثابت بالنص لا يتناول نص الامّة»، لأنه لا

يسمى نصاً في العرف! قيل: ليس كذلك. لأن الفقهاء يقولون: « قد نصّت الأمّة على كذا وكـذا ». كما يقـولـون: « نـص النبي ﷺ على كـذا وكـذا ». وإن كانوا لا يتعارفون من إطلاق اسم « النص » على نص الامّة، فأولى أن لا يتعارفوا من إطلاقه نصّ موسّى وعيسى. فيجب أن لا يتناول الحد المذكور ما دلّ على نسخ الشرائع لأن الأمّة إذا أطلقت اسم النصّ، لا تعني به نص غير النبي مـن الأنبيـاء. ومعلـوم أن قـول النبي ﷺ، إذا رفـع عبـادة لبعـض الأنبيـاء المتقدمين، يكون نسخاً. ولا يلزمنا مثل ذلك على ما حددنا « الناسخ » بقولنا: إنه قول صادر عن الله أو عن رسوله. لأنّا لم نقصر النصّ على كلام نبينـا ﷺ، دون كلام غيره.

فان قالوا: الامّة إنما سَوّغتْ للعامي أن يقبل ممن يفتيه بكل واحد من القولّين. فاذا أجمعوا على أحد القولين، لم يجد العامي من يفتيه بالقول الآخر، فيقال: قد حرم عليه الأخذ به! قيل: لهم: قد يجد من يفتيه بأن يصير بعض المجتهذين إلى القول الآخر بعد إجماعهم. ومَن حدَّ الدليلَ الناسخ بما ذكرناه، يحرّم الأخذَ بالقول الآخر، ولا يجيز التقليد فيه. وأيضاً فانه يحرم على المجتهد، بعد الإجماع على أحد القولين، أن يصير إلى القول الآخر. ويكون مأثوماً بعدما كان من أهل الاجتهاد، سوّغوا له ذلك أو قالوا: لا تكون مأثوماً. فقد حصل معنى النسخ في المجتهد. وأيضاً فلو أجمعوا على أحد القولين إلا مجتهد واحد، وأفتى العامي بقوله، ثم وافق من عداه على قولهم قبل أن يعمل العامي بذلك، ثم عرف موافقته لهم، فانه لا يجوز له العمل على ذلك بعد ما جاز له العمل عليه. فقد صار اتفاقهم دالاً على أن مثل الحكم الثابت بنصّهم غير ثابت.

فان قيل: الامّة إذا اختلفتْ على قولين، فانما سَوّغتْ للعامي وللمجتهد الأخذَ بكل واحد من القولين، بشرط أن لا يُتّفقَ على أحدهما. وهذا شرط مفصّل. فوجوده لا يكون ناسخاً. وليس كذلك قول اللّه سبحانه: ﴿... أو

يَجعلَ اللّه لهنّ سبيلاً﴾.[1] لأن «السبيل» ههنا مجمل، غير مفصل. فما ورد بتفصيلـه، يكـون نـاسخـاً لإمســاك في البيــوت. وهــو قــول النبي ﷺ: «خذوا عني. قد جعل اللّه لهنّ سبيلاً»! قيل: ينبغي أن يقع الانفصال بما هو مذكور في الحد. وهذا الذي ذكرتموه من تفصيل الشرط، ليس بمذكور في حد الدليل الناسخ. على أن ما ذكرتموه من الحد، يقتضي أن الأمّة لو اختلفتْ فسوّغتْ للعامي الأخذَ بكل واحد من القولين، ولم يشرط ما ذكرتموه في الحال، فلما أجمعتْ على أحد القولين، حَرّمت الأخذَ بالآخر، أن يكون ناسخا. على أنه ليس معكم أن الامّة لمّا اختلفت في المسألة على قولين، سوّغت الأخذَ بكل واحد منهما على هذا الشرط. وكيف يمكنكم ادّعاء ذلك؟ والمخالف يقول: إن الامّة ما منعتْ من الأخذ بكل واحد من القولين، وإن اتفقتْ على أحدهما. وكيف يمكنكم على أصولكم أن تقولـوا: إن الأمـة قـد قـالـت ذلـك، حين اختلفتْ؟ وأنتم تجوّزون أن يأمر اللّه بتكرار العبادة، وهو يريد نسخها. فلا يبيّن ذلك في الحال، لا مجملاً ولا مفصلاً. ويبيّنه عند وقت النسخ. فما تنكرون أن تكون الامّة لم تبيّن تحريم الأخذ بالقول الذي أجمعت على خلافه إلا حين أجمعت على خلافه. فلم تكن إباحتها الأخذَ بكل واحد من القولين مشروطة.

فان قالوا: نحن، وإن جوّزنا ذلك، فانا نجوّز أن تكون شرطية عند اختلافها! قيل: إذا جوّزتم كِلا الأمرين، فجوِّزوا كون اتفاقها ناسخاً لجواز الأخذ بالقول الآخر. لأنكم لا تأمنون أن يكونوا ما شرطوا إباحة الأخذ بكل واحد من القولين عند اختلافهم بالشرط الذي ذكرتموه. وقد حددنا نحن الطريقَ الناسخ بأنه: «قول صادر عن اللّه، أو قول أو فعل أو ترْك منقولَين عن رسوله، يفيد إزالة مثل الحكم الثابت بنص من اللّه، أو بنص أو فعل منقولَين عن رسوله، مع تراخيه عنه على وجه، لولاه لكان ثابتاً».

ولقائل أن يقول: قولكم «يفيد إزالة مثل الحكم» يقتضي أن مثل الحكم

---

(١) سورة النساء آية ١٥.

كان ثابتاً ، فأُزيل . لأنه لا يقال « أزلتُ هذا الشيء » ، إلا وقد كان ذلك الشيء ثابتاً . وإزالة الحكم بعد ثبوته هو بَداء ، وليس هو نسخاً ! قيل : قد يقال في الشيء « إنه أُزيل » ، إذا كان ثابتاً ، فازيل . وقد يقال « قد ازيل الشيء بكذا » ، إذا كان ، لولا ذلك المزيل ، لثبت ذلك الشيء . سيّما إذا كان ذلك الشيء يتوهَّم ثبوته ويتوقّع . فانه لا يمتنع أحد ، إذا كان يتوقع استمرار توجّهه إلى بيت المقدس ، ثم نهي عن ذلك ، أن يقول : « قد ازيل عنا التوجه إلى بيت المقدس » . وإنما يراد إزالة ما يستأنف . ويصح إطلاق ذلك فيه ، لما بينّاه . وقد دللنا في الحد على أنّا أردنا هذا الوجه بقولنا « مفيد لإزالة مثل الحكم الثابت بنص أو فعْل » . لأنه لو كان الحكم المزال قد كان ثبت ثم أُزيل ، لكان هو حكم النص ، لا مثله . ودللنا على أنه إنما أزاله بأن دلّ على أنه غير ثابت ، وبأنه منْع من ثبوته بقولنا : « على وجه لولاه لكان ثابتا » . فبان بذلك أنه مفيد لإزالة الحكم على هذا الوجه . ولنا أن نعتاض من قولنا : « مفيد لإزالة مثل الحكم » بقولنا : « يفيد أنّ مثل الحكم الثابت بالنص ، أو بالفعل غير ثابت ، على وجه لولاه لكان ثابتاً » . وكل واحد من هذين الكلامين يترجح على الآخر من وجه . أما قولنا « يفيد أن مثل الحكم الثابت بالنص أو بالفعل غير ثابت » ، فانه يترجح على العبارة الثانية ، لأن فيها تصريح بالإزالة ، وهي معنى النسخ في الأصل . والحد المفيد من جهة الصريح لمعنى المحدود وفائدته أولى .

واعلم أن الغرض بهذا الحد هو حصر ما وقع الاصطلاح على تسميته طريقا ناسخا . وهو بتفسير الاسم أشبه منه بالحد . فقولنا : « قول أو فعل منقولَين عن رسول الله » ، قد حصرنا به ما نقل عنه من قول أو فعْل . وتناولهما قبل أن يُنقَلا ، وبعدما نُقلا . فأشرنا بهذا القول إلى كل ما وقع الاصطلاح بعد وفاته على أنه طريق ناسخ . ولك أن تعتاض من ذلك ، فتقول : « قول أو فعْل ، معلوم ورودهما من النبي ﷺ ، أومظنون » . وليس يلزم على ذلك أن يقال : النسخ يقع بالترك أيضاً . وذلك لأن الله أو رسوله إذا أوجبا صلاة متكررة ، فان نَسَخها

بعد أن فعَلها، فلا بد من أن يفعل فعلا يعدل به عن الصلاة إما بفعله في وقت الصلاة، أو بفعله قبل الوقت، ويستديمه إلى دخول الوقت وخروجه، نحو أن يستلقي. وإذا فَعَل ذلك، كان الناسخ هو ما فَعَله، أو ما تجدّد فعْله في الوقت. فالناسخ هو الفعل في الحالين. وأيضاً فالتَرك يسمى فعلاً، فانك تقول: «بئس ما فعل فلان» فيقال لك: «ما فعل؟» فتقول: «لم يخرج من دار غيره بعدما نهاه مالكها عن الكون فيها». واسم الفعل يقع على التَرك في العرف. ولك، إن تزيد في الحد «الترك»، فتقول: «قول، أو فِعل، أو ترْك، ومعلومٌ وروده عن النبي ﷺ، أو مظْنون، يفيد أن مثل الحكم الثابت بمثل هذه الامور غير ثابت في المستقبل على وجه، لولاه لكان ثابتا مع تراخيهِ عنه». وأما المنسوخ فهو الحكم المزال إذا اختص بالشرائط التي ذكرناها. ولك أن تقول: «هو الحكم الذي تناوله الطريق الناسخ». والطريق الناسخ هو المختص بالشرائط التي ذكرناها. أو تقول: «هو الحكم الذي اقتضى الطريق الناسخ أنه غير ثابت، مع أنه مثل الحكم الذي كان ثابتا». وأما حد النسخ: «فهو إزالة مثل الحكم المختص بالشرائط التي ذكرناها». أو تقول: «هو تبيين كون مثل الحكم الثابت غير ثابت إذا اختص الحكم ومثله بالشرائط التي ذكرناها». ومَن حد النسخ بأنه «إزالة الحكم بعد استقراره»، فانه إن أراد بذلك استقرار نفس الحكم، فذلك بَداء. وإن أراد استقرار جنس الحكم، فذلك يقتضي كون إزالة العبادة بالعجز، أو إزالة حكم العقل بحكم الشرع نسخاً.

باب

الدلالة على جواز نسخ الشرائع

اعلم أنه لا يجوز أن يحمل جواز بيان انقطاع العبادة بالنسخ على جواز تأخير بيان وقت انقطاعها بالموت والعجز. لأنّا قد أشعرنا بجواز انقطاعها بالموت والعجز في كل وقت. ألا ترى أن الإنسان قبْل التكليف يجوِّز أن يعجز ويموت

في كل وقت ويمنعه الموانع؟ وإذا ورد عليه الأمر بفعل العبادة على التكرار، لم يجوِّز دوام حياته وقدرته، بل يجوز ارتفاعها في كل وقت للعادة التي جرت في الناس. وإذا اقترن بذلك أن يعتقد أنه لا يجوز أن يعرف وقت موته، لأن ذلك إغراء بالمعاصي، تأكد تجويزه للموت والعجز في كل وقت. وإذا اقترن بذلك قول الله عز وجل: ﴿فاتّقوا اللّه ما استطعتم﴾ ،[1] يؤكِّد هذا التجويز. فبان أن المكلَّف قد أشعر إشعاراً يجوز معه أن يتعذر عليه الفعل في كل وقت، إما بموت أو بغيره. فنظير ذلك أن يؤمر بالعبادة أبداً، ويقالَ له: «جُوز ورود النسخ عليها في المستقبل»، أو يقال له: «جُوّز في كل ما يتَعبّدك به أن يتغيّر كونه مصلحة في وقت من الأوقات المستقبلة».

فان قيل: فيجب، إذا جرت العادة بنسخ العبادة المقيّدة بالتأييد أو بالتكرار، أن يكون ذلك إشعاراً بجواز النسخ؛ فيجوز معه أن تنسخ العبادة، وإن لم يتبيّن ذلك عند ورود الأمر بها! قيل: العادة إنما تجري عن أول الأمر. فأول ما يرد بالعبادات مقيداً بالتكرار، ينبغي أن لا يحسن نسخها إلا أن يشعر بذلك عند الأمر. لأنه ما تقدّم هذا الأمر عادة في نسخ عبادة من دون إشعار. وكذلك في أمر آخر بعبادة أخرى، وفي أمر آخر. وإذا توالى التعبد مع الإشعار، صارت العادة جارية بتأخر بيان النسخ إذا تقدّمه الإشعار. فلا يجوز من دون إشعار.

باب

الدلالة على جواز نسخ الكتاب بالسنة

إذا كان قول القائل: «ما آخذ منك ثوباً، آتيك بما هو خير منه»، أو قال: «... بشيء هو خير منه»، لا يقتضي أنه يأتيه بثوب آخر. بل يجوز أن يأتيه بثوب آخر، ويجوز أن يأتيه بغير ثوب. وهو خير من الثوب الذي أخذه. لأن

(١) سورة ابراهيم آية ١٦ .

قوله « ما » ههنا بمعنى « شيء ». وقولنا « شيء » يقع على ثوب وعلى غيره. فكذلك إذا قال: « أتيتك بخير منه » ولا يقتضي أن يأتيه بثوب لا محالة، لأن قولنا « خير » يقع على كل خير، ثوباً كان أو غير ثوب. فهو عام فيهما. كما أن قولنا « شيء »، وقولنا « ما » يعم الثوب وغيره. فكما لم يقتض الكلام الأول أنه يأتيه بثوب لا محالة، فكذلك في الكلام الثاني.

باب

الزيادة على النص، هل هي نسخ أم لا ؟

قد قلنا في هذا الباب أن قاضي القضاة قال: لو خيّر اللّه بين شيئين واجبين، ثم أثبت لهما ثالثا، لكان ذلك نسخاً، لقُبح تركهما جميعاً. وقلنا نحن: إن هذا رافع لحكم عقلي فلا يجوز أن يسمى نسخاً.

ولقائل أن يقول: قبْح الإخلال بهما ليس بحكم عقلي. وإنما عُلم بالشرع. وهو إيجابه عز وجل فعل الشيئين على البدل. فوجب أن يكون إيجاب الثالث ناسخاً لقبح تركهما! والجواب: انّ قبح تركهما والإخلال بهما يتبع إيجاب اللّه الفعلين على البدل. ويتبع أنه ما كان يجب فعل ثالث معهما. ألا ترى أنّا لو لم نعلم إلا وجوب الشيئين على البدل، ولم نعلم أن الثالث لا يجب بل جوّزنا وجوبه، لم نعلم قبْح تركهما لتجويزنا وجوبَ ثالث؟ إذا تركناهما إليه، لم يقبح منّا تركهما. كما أنّا لو علمنا أن الثالث لا يجب، ولم نعلم وجوب الفعلين، لم نعلم قُبْح تركهما. ومعلوم أن إيجاب الفعلين على البدل يقتضي أن للإخلال بكل واحد منهما تأثيراً في استحقاق الذم. ولا يتعرض للثالث بايجاب ولا بنفي إيجاب. وإنما نعلم أنه غير واجب بقاء على حكم العقل. فاذا كان قبْح تركهما يتفرع على، أمر شرعي وعلى أمر عقلي لم يتخلص كونه معلوماً بالشرع. فلم يصح القول بأن رفْعه نسْخ.

باب

النقصان من العبادة، هل هو نسخ لغير ما نقص منها أم لا؟

اعلم أن الصلاة لما كانت واجبة إلى بيت المقدس، كانت واجبة في كل مكان على البدل. وكان يجب على المصلّي أن يتوجه في المكان الذي يصلي فيه إلى بيت المقدس. فالتوجه في المكان إلى بيت المقدس هو هيئة من هيآت الصلاة في المكان، فنسْخ التوجه إلى بيت المقدس إنما يتناول هذه الهيئة. فلم يكن نسخاً للصلاة في المكان. كما أنّا لو أُمرنا بصوم يوم عاشوراء على صفة، وهي أن نكون في ذلك اليوم متوجّهين إلى بيت المقدس، ثم نسخ عنا التوجه فقيل: «لا تتوجهوا إلى بيت المقدس»، فإن ذلك لا يكون نسخاً للصوم في ذلك اليوم. على أن النسخ للتوجه وَرَد على وجه فيه تثبيت لجملة الصلاة. لأن المروي في ذلك هو: «ألا، إن القبلة قد حُوّلتْ»، وفي ذلك تثبيت للصلاة. وكذلك ما في القرآن من ذلك، وهو قوله: ﴿... فَوَلِّ وجهك شطْرَ المسجد الحرام وحيث ما كنتم فَوَلُّوا وجوهكم شَطَره...﴾[1] وهذا هو النسخ للتوجه إلى بيت المقدس. لأن ذلك يقتضي وجوب التوجه إلى الكعبة. ولا يصح الجمع بين التوجه إلى بيت المقدس وإلى الكعبة معاً، فوجوب أحدهما في كل صلاة يصلّيها ينفي وجوب الآخر. فأما صوم عاشوراء، فانه ما وجب إلا في ذلك اليوم. فنظيره أن لا تجب الصلاة إلا في مكان مخصوص. فلو قيل: «لا تصلّوا في ذلك المكان» لكان قد انتفتْ جملةُ الصلاة، لأنها لم تجب إلا في ذلك المكان. ألا ترى أنّا نحتاج في وجوبها في مكان آخر إلى دليل آخر؟ وكذلك إذا قيل لنا: «صوموا يوم عاشوراء»، ثم قيل لنا بعد حين: «لا تصوموا في يوم عاشوراء»، فان ذلك ينفي جملة الصوم. لأنه لم يجب في زمان آخر. وإنما وجب في هذا الزمان فقط. فنفيه فيه نفي لجملته.

فان قيل: كون ذلك نسخاً لجملة الصلاة لا يمنع مما نريده. وهو أنه إذا كان يجوز صوم عاشوراء بنية بعد الفجر، جاز في الصوم الواجب فيما بعد، وهو صوم شهر رمضان، أن يجب بنية بعد الفجر. لأنه قد ثبت أن الشرع قد صحّح

---

(١) سورة البقرة آية ١٤٤، ١٥٠.

الصوم بنية بعد الفجر. فاذا لم تغيّر الشريعة ذلك، وجب أن يبقى على ما كان عليه! قيل: إنما كان يجب ذلك لو ورد في ذلك لفظ عموم، نحو أن يقال: « كل صوم شرعي فانه يصح بنية بعد الفجر، وقبل الزوال». فأما إذا قيل: « هذا الصوم الواقع في صوم عاشوراء يصح بنية بعد الفجر»، فانه لا يجب مثله في صوم زمان آخر. لأن ذلك عبادة أخرى. ولا يجب أن تتفق العبادات في شرائط صحتها، بل ذلك موقوف على دليل زائد على ما دلّ. على أن النيّة بعد الفجر لا تمنع من صحة صوم عاشوراء.

فان قالوا: فما يؤمنكم أن يكون ما دلّ على صحة صوم عاشوراء بنية بعد الفجر هو لفظ عموم يشمل كل صوم شرعي في الحال، وفيما يتعبد به فيما بعد؟ قيل: إذا كان ذلك غير مأمون، وكذلك خلافه، وجب على من أثبت أحدَهما، ليدلّ به على أن النية بعد الفجر يصح بها صوم شهر رمضان، أن يدل على ما يبنى ذلك عليه. ومتى لم يبيّن ذلك، لم يصح دليله. ويكفي من قصد الطعن علة أن يشكله فيما بنى عليه دليله.

باب

في العمومين إذا تعارضا

إذا تعارض العمومان من وجه دون وجه بأن يكون كل واحد منهما عاماً فيما الآخر خاص فيه، فقد ذكرنا في الكتاب أنه إنَ عُلم تقدّم أحدهما على صاحبه، وكانا معلومين، أو مظنونين، أو كان المتقدم منهم مظنوناً والمتأخر معلوماً، فانه يجيء، على قول من جعل العام المتأخر ناسخاً للخاص المتقدم، أن يكون المتأخر من هذين العمومين ناسخاً للمتقدم. لأنه، إذا كان عندهم أن العام متأخر ينسخ الخاص المتقدم فيما لم يثبت كونه أعم من اللفظ المتقدم، أولى بأن يكون ناسخاً. وهذا صحيح. لأن هذا العموم المتأخر، إن كان أعم من المتقدم، فقد أطلقوا القول بأن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم. ولم يبنوا العام المتأخر على الخاص المتقدم. وإن كان هذا العموم المتأخر هو أخص من العام المتقدم، فمن قولهم: إنه يُخرج ما تناوله من العموم المتقدم على جهة النسخ، لا على جهة التخصيص. لأن بيان التخصيص لا يتأخر عندهم، أو عند

أكثرهم. وليس ههنا ما يقتضي أن يحكم بأنه قد كان قارن العام ما دلّ على تخصيصه. فلذلك جعلوا المتأخر ناسخاً للمتقدم.

ثم قلنا: وإن كان المتقدم معلوماً، والمتأخر مظنوناً، لم يجز عندهم أن ينسخ الثاني الأولَ، ووجب الرجوع فيهما إلى الترجيح. لأن المظنون لا ينسخ المعلوم. وإذا لم يكن الثاني منهما ناسخاً، وأمكن استعماله مع الترجيح، وجب الرجوع إلى الترجيح. وهذا صحيح. وذلك أنه لا يمكن، بمجرد هذا التعارض، النسخ. لأن النسخ إنما يكون بالشيء المتأخر. والمتأخر من هذين العمومين مظنون، والمتقدم منهما معلوم. والمظنونُ لا ينسخ المعلوم. ولا يمكن أيضاً لمجرّد هذا التعارض أن نُخرج من أحدهما ما تناوله الآخر، لأجل أن الآخر أخص. لأنه ليس يتخلص كون أحدهما أخص من الآخر. فقد بان أنه لا يمكن، بمجرّد هذا التعارض، لا نسخ ولا تخصيص. فوجب الترجيح. فان رجحنا المعلوم منهما بكونه معلوماً، ولم يثبت في المظنون وجه ترجيح، استعملنا المعلوم وأخرجنا ما تناوله من المظنون لا لمجرّد التعارض، وأن المعلوم أخص. بل لأجل الترجيح. وإن رجحنا المظنون منهما بكونه معلوماً، ولم يثبت في المظنون وجه ترجيح، استعملنا المعلوم وأخرجنا ما تناوله من المظنون لا لمجرّد التعارض، وأن المعلوم أخص. بل لأجل الترجيح. وإن رجحنا المظنون لأن حكمه حظر أو إيجاب، أخرجنا ما تناوله من المعلوم، لأجل الترجيح أيضاً. واستدللنا بذلك على أنه قد كان قارب العموم المتقدم ما دلّ على تخصيصه، وإخراج ذلك القدر منه. لأنه إن لم يمكن كذلك، كان الثاني ناسخاً، ولا يجوز نسخ المعلوم بالمظنون.

ثم قلنا: فأما من يقول: إن العام المتأخر يبنى على الخاص المتقدم، وأن الخاص المتأخر يُخرج بعضَ ما دخل تحت العام المتقدم، فالذي يجيء على مذهبه أن لا يفرّق بين أن يكونا معلومين أو مظنونين، أو أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً في استعمال الترجيح وترْك النسخ بأحدهما. لأنه ليس يتخلص كون المتأخر أخص من المتقدم. فيخرج من المتقدم ما دخل تحت المتأخر. وهذا صحيح. لأنّا أردنا أنه لا يَثبت عندهم بمجرد هذا التعارض إخراج ما تناوله أحدهما من الآخر، لا على جهة النسخ، ولا على جهة التخصيص والبناء. أما النسخ، فلأن عندهم أن العام المتأخر لا ينسخ الخاص االمتقدم، بل يبنى على

الخاص المتقدم. فلو كان المتأخر أعم، لم يجب فيه النسخ. وليس يتخلص أن أحد هذين العمومين أخص من الآخر، فيقال إن المتأخر منها أخص من المتقدم، فيخرج ما تناوله من المتقدم إما بنسخ، أو بأن يدل على مقارنة المخصص له. فبان أن مجرد هذا التعارض لا يقتضي، على قولهم: لا نسخاً ولا تخصيصاً؛ وأنه يجب الرجوع إلى الترجيح. فان رجحنا المعلوم منهما بكونه معلوماً، أو المظنون بما يرجع إلى حكمه، فلا بد من أن يخرج ما تناوله من الآخر، إما على جهة نسخ أو تخصيص. وليس ينقض ذلك قولنا: «إنه يجيء على مذهبهم أن لا يَنسخوا ولا يُخرجوا من أحدهما بعضَه على جهة التخصيص». لأنا قلنا: «لا يجب ذلك لمجرد التعارض قبل الترجيح». ولم نقل: إنهم بعد الترجيح لا يُخرجون من أحد العمومين بعضَ ما تناوله. بَل قد دللنا بقوله: إنه يرجع إلى الترجيح. على أنه إذا ترجَّح أحدَهما على الآخر، فحكَم بظاهره أنه يُخرج ما تناوله من العموم الآخر. ألا ترى أنّا إذا رجحنا قول النبي ﷺ: «من نام عن صلاة، أو نسيها، فليصلّها إذا ذكرها»، وقلنا: «لا يصليها عند قيام الظهيرة»، فقد أخرجنا الصلاة المقتضية من مطلق نهيه ﷺ عن الصلاة في هذا الوقت، ولكن لم نفعل ذلك لمطلق التعارض. فقد بان أن ما حكمنا به إنما حكمنا به على مطلق التعارض قبل الترجيح. لأن الكلام إنما هو مفروض على مجرّد التعارض.

باب

الدلالة على صحة القول بالإجماع

قول الله عز وجل: ﴿كنتم خيرَ أمّة أُخرجتْ للناس تأمرون بالمعروف، وتنهون عن المنكر...﴾[1]، خرج مخرج المدح وتمييز هذه الأمّة من سائر الامم. فلا يجوز أن يراد بذلك أنهم يأمرون ببعض المعروف وينهون عن بعض المنكر. لأن كل أمّة قد نهتْ عن بعض المنكر، وأمرتْ ببعض المعروف. ولا يجوز أن يكون المراد: أكثر ما ينهون عنه منكر. لأن الخيار من الأمم السالفة، الأكثر مما نهوا عنه منكر. ولأن قولنا: «المنكر» إما أن يكون لاستغراق

(١) سورة آل عمران آية ١١٠.

المنكر، أو للجنس دون الاستغراق. وليس لام الجنس موضوعة للأكثر. ولا يجوز أن يراد بذلك الوصف لهم: بأنهم، فيما مضى، كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. لأن الكلام مدح لهم في الحال. فلا يجوز أن يفيد تقدّم كونهم على خصال المدح. ولا يفيد حصولهم الآن على خصال المدح، لأن الإنسان لا يكون مستحقاً للمدح بما فعله مِن قبلُ إذا عدل عنه إلى ضده وخلافه، حتى يكون ناهياً عن المنكر، ثم يصير آمراً بالمنكرات. فاذا ثبت أنهم ينهون عن كل منكر في كل حال إلا ما خرج بدليل. فلو أجمعوا على خطأ، لكانوا قد أجمعوا على منكر. ولو أجمعوا عليه، لكانوا غير ناهين عنه.

دليل آخر: قول الله عز وجل: ﴿ومَن يشاقِق الرسولَ مِن بعد ما تبيّنَ له الهدى ويتّبعْ غيرَ سبيل المؤمنين نُوَلِّهِ ما تولّى...﴾[1]، يقتضي اتباع سبيلهم على ما بيناه في الكتاب. فان قيل: الآية تقتضي اتباع سبيلهم في الاستدلال على الحكم الذي قالوا به بدليل، ولا يأخذوا به بغير دليل! قيل: كذلك نقول: لأنا إذا أخذنا بذلك القول، كنّا قد أخذناه بدليل - وهو إجماعهم - وقد دل الدليل على صحته. فليس في قولنا «إنه يجب علينا الرجوع إلى قولهم»، تسليم للخصم أنّا أخذنا بقولهم بلا دليل، فتكونَ الآية حجة علينا.

فان قيل: يجب أن يستدل بما استدلوا به بعينه! قيل: لا يجب ذلك. لأن أهل كل عصر لا يوجبون على المكلّف الاستدلال على الحكم بدليل معيّن إذا أمكنه أن يستدل عليه بدليل آخر. فلم يكن وجوب الاستدلال بدليلهم المعيّن سبيلاً لهم. فلم يدخل تحت الظاهر.

إن قيل: قول الله عز وجل: ﴿ويتّبعْ غيرَ سبيل المؤمنين﴾[2] يقتضي ظاهرُه مؤمنين معينين، وأن نصير إليهم. لأنهم قالوا على ما قدرتموه في الكتاب. ويقتضي ظاهر الآية أيضاً أن يكونوا مؤمنين على الحقيقة، بحسب ظننا، إما الإيمان اللغوي أو العرفي أو الديني. ولا سبيل لنا إلى العلم بذلك. فليس لكم، أن تتركوا هذا الظاهر، بأولى من أن نترك الظاهر الأول، ونقول: المراد بذلك «مؤمنين موصوفين». كأنه قال: «ويتّبع غيرَ سبيلِ مِن حقها أن تكون سبيل

---

(1) سورة النساء آية ١١٥. (2) سورة النساء آية ١١٥.

المؤمنين». قيل: إذا فعلتم ذلك، تركتم الظاهر من وجهين:

أحدهما أنكم تحملون الكلام على التكرار، ونحن نحمله على فائدة محدودة. وذلك أن سبيل المؤمنين في الجملة قد دخل في ترْك مشاقّة الرسول. فزجره عز وجل عن مشاقة الرسول. هو زجرٌ عن اتباع غير سبيل المؤمنين. لأنا قد علمنا أن مشاقّته ليست سبيل المؤمنين.

والآخر أنكم إذا حملتم الآية على مؤمنين موصوفين، احتجتم إلى إضمار حتى يكون تقدير الكلام: «ويتبع سبيلاً مِن حقها أن تكون غير سبيل المؤمنين»، أو «من حق المؤمنين أن لا يسلكوها». وإذا حملنا نحن، «الإيمان» على الايمان اللغوي، كنّا تاركين للظاهر من وجه واحد. وقول الخصم: «إنكم لا تحملون الآية على مؤمنين على الحقيقة، بل على مؤمنين بحسب ظنكم»، لا يصح. لأنا إذا حملنا ذلك على التصديق، فنحن نعلم أنه لا يجوز أن يكون أهل كل عصر على كثرتهم يخبرون أنهم يؤمنون بما جاء به الإسلام، وليس فيهم من يصدُق بذلك أصلاً، أو ليس فيهم من يصدُق بذلك إلا الواحد والاثنان. بل نعلم أن الكثير منهم كذلك؛ ونظن أن الكل كذلك.

دليل آخر: قول الله عز وجل: ﴿... فان تنازعتم في شيء فَرُدّوه إلى الله والرسول...﴾[1] فاقتضى هذا الشرط أنهم إن لم يتنازعوا، لا يجب الرد إلى كتاب الله وسنة نبيّه! ولقائل أن يقول: إن أراد الله بقوله: ﴿فان تنازعتم في شيء﴾[2] أهل عصر واحد، فليس يخلو، إذا لم يتنازعوا، إما أن يكونوا لم يردّوا إلى الله والرسول، فلا يجب اتباعهم ولا يكون قولهم صحيحاً؛ وإما أن يكونوا رَدّوا إلى الله والرسول، فلا يصح أن يُبيحهم ترْكَ الرد إلى كتاب الله وسنة نبيّه. لأن ردّهم الشيء إلى الله ورسوله هو طلب حُكمه في الكتاب والسنة. فاذا طلبوه فيها، فوجدوه فيها، لم يصح طلبه من بعد. لأن طلب الإنسان لما هو واجد له محال. وإباحة ترْك المحال عبث. وإن كان المراد بالآية أهل العصر الثاني مع أهل العصر الأول، لم يصح القول بذلك. لأن قوله «فإن تنازعتم» مواجهة لمن ترَكَ القرآن، وهو حاضر. فعلمنا أن المراد بذلك تنازعُ

(١) سورة النساء آية ٥٩. (٢) سورة النساء آية ٥٩.

بعضهم مع بعض. وأيضاً فقد يخالف أهل العصر الثاني بعد انقراض الأول، فلا يكون أهل العصرين متنازعين. لأن التنازع بين اثنين هو أن ينازع كل واحد منهما الآخر. وليس يمكن أن ينازع أهل العصر الأول لأهل العصر الثاني إن نازعوا أهل العصر الأول، وجب عليهم الرجوع إلى قولهم إلى طلب الحكم في الكتاب والسنة. والرجوع إلى الإجماع عند المستدل ليس هو رد إلى الكتاب والسنة. لأنه لو كان ردّاً إليهما، بطل قولهم: «إذا لم يتنازعوا، لم يجب الرد إلى الكتاب والسنة». ولا يجب عند المستدل أيضاً إذا تنازع أهل العصرين، أن يطلب أهل العصر الأول الحكم في الكتاب والسنة. لأنهم قد طلبوا قولهم من قبلُ في الكتاب والسنة، فوجدوه. وطلبُ ما هم واجدين له محال. فعند التنازع، لا يجب على قولهم الطلب في الكتاب والسنة، لا على أهل العصر الأول ولا على أهل العصر الثاني على قول المستدل. فأما إذا لم ينازع أهلُ الثاني أهلَ العصر الأول، فعلى موضوع الاستدلال مباح أن لا يردّوا بأجمعهم إلى الكتاب والسنة. ولا يصح هذه الإباحة لجميعهم. لأن بعضهم، وهم أهل العصر الأول، قد ردّ ذلك القول إلى الكتاب والسنة. وإباحة ترْكِ طلبِ ما قد طُلِب ووُجدَ عبثٌ.

باب

الإجماع بعد الخلاف

إذا اختلفت الأمّة في المسألة على قولين، فقد سوّغوا الأخذ بكل واحد منهما على قول من قال: «كل مجتهد مصيب»، بشرط بقاء الخلاف وكون المسألة من مسائل الاجتهاد. لأنهم لو سُئلوا عن علة جواز الأخذ بكل واحد منهما، لعلّلوا بما ذكرنا. فاذا أجمعوا على أحد القولين، فقد زال الشرط وتناولتْهم أدلة الإجماع. ولا دليل يدل على اشتراط هذا الإجماع بشرط. فلم يجز خلافه.

باب

الطريق إلى معرفة الاجماع

إذا لم تكن المسألة من مسائل الاجتهاد، وقال فيها بعض أهل العلم قولاً

وانتشر في أهل العصر، وكان على أهل العلم فيها تكليف، فان سكوتهم على النكير يدل على أنه صواب، وأن خلافه خطأ. لأنه لو كان منكراً، لكانوا قد تطابقوا على ترك إنكار المنكر مع وجوب ذلك عليهم. هذا إذا مرّ من الزمان ما ينقضي معه زمان المهلة. لأنه مع ذلك يلزمهم أن يعتقدوا في المسألة حكماً من الأحكام، فيلزمهم إظهار الخلاف إذا كانوا مخالفين. فأما أول ما ينتشر المسألة في أهل العصر قبل استيفاء النظر، فانه لا يدل سكوتهم على رضاهم بذلك القول المنتشر. والقسم الأول هو الذي أردناه في الكتاب. والتعليل الذي ذكرناه في الكتاب يدل عليه.

باب

في قول الصحابة إذا لم ينتشر

إذا لم ينتشر القول في جميع أهل العصر، وكانت البلوى بتلك المسألة عامة، فقد ذكرنا في الكتاب أنه لا بد من أن يكون، لغير مَن قال بالقول الذي لم ينتشر، قول. لأنه مكلّف للنظر فيها. فاذا كان له فيها قول، وجب أن يكون موافقاً لهذا القول. لأنه لو كان مخالفاً له، لنقلته النقلة، لعلمنا باهتمامهم بالنقل. ولقائل أن يقول: لا يتم ذلك في مسائل الاجتهاد، على قول من قال: «كل مجتهد مصيب». لأنه لا يمتنع أن يكون بعض المجتهدين لم يجتهد في الحادثة، وإن لزمهم أن يجتهدوا فيها ليعملوا بها في أنفسهم ويكونوا قد أخطأوا في ذلك.

فإن قلتم: لو كان كذلك، لأنكر عليهم الباقون. فاذا لم يُنكروا عليهم، ولا هم أنكروا على أنفسهم، فقد تطابقوا على أن لم ينكروا تركهم الاجتهاد! قيل لكم: لم يلزمهم أن ينكروا عليهم ذلك. لأنهم لا يعلمون أنهم قد تركوا الاجتهاد في المسألة. بل يجوّزون أنهم إنما سكتوا لأنهم قد اجتهدوا. فان قلتم: إذا كان الأمر كذلك، فقد تطابقوا على العدول عن الصواب. قيل: لا يصح ذلك، على قول من قال «كل مجتهد مصيب». لأن القول الذي قاله مَن لم ينتشر قوله، فهو صواب، فما عدلوا بأجمعهم عن الصواب. وإنما يتم ذلك على قول من قال: «إن الحق واحد». بل يقال: إن الصواب هو قول واحد. فان لم يكن

ذلك القول الذي لم ينتشر هو الصواب كانوا قد عدلوا بأجمعهم عن الصواب .

باب
في اسم الخبر وحدّه

قد حُدّ الخبر بأنه الذي يدخله الصدق والكذب . واعترض ذلك بأن قول القائل : « محمد ومسيلمة صادقان » خبر ، وليس بصدق ولا كذب! وأجاب قاضي القضاة عن ذلك : بأنّا أردنا بدخول الصدق والكذب أن الإنسان إذا صدّق المخبرَ أو كذّبه لم يحظر اللغة ذلك؛ وهذه صورة هذا الخبر . وهذا يقتضي أنه قد سلّم أن هذا الخبر ليس بصدق ولا كذب . وهذا يعترض ما يقوله من أن كل خبر ، فانه لا يخلو من أن يكون إما صادقاً وإما كاذباً . لأن هذا الخبر قد خلا منهما . وإذا حددنا الخبر بأنه : « كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الامور ، نفياً أو إثباتاً » ، لم يلزم إذا قلنا : « زيدٌ الظريفُ في الدار » أن يكون قولنا : « زيد الظريف من جملة هذا الكلام خبراً . لأن ذلك لا يفيد أنه ظريف . كما أنّا إذا قلنا « الظريف في الدار » لا يفيد أنّا حكمنا بأن من أشرنا إليه بهذا الكلام هو ظريف . وإنما أشرنا إليه بقولنا « هو ظريف » ، ثم أفدنا أنه في الدار . كما نشير بقولنا « زيد في الدار » إلى أنه في الدار ، ولم نفد أنه يسمى زيداً . ولنا أن نحترس من ذلك ونقول : « الخبر كلام تام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور ، نفياً أو إثباتاً » ، ونعني بقولنا « كلام تام » أنه لا يقتضي بوقع كلام آخر ، بل تقع به الفائدة بنفسه . وليس كذلك إذا قلنا « زيد الظريف » ، لأن ذلك ليس بكلام تام .

فان قيل : قول القائل « لا ثاني لله عز وجل » هو خبر ، وليس يفيد إضافة أمر إلى أمر . لأن الوجود ليس بصفة عندكم ، ولا الثاني ذاتاً ، فتكونوا قد اضفتم نفي الصفة إلى الذات! الجواب : إنا نعني بقولنا « إنه لا ثاني للقديم » ، هو أن ما نعقله من ذات لها صفة القديم ليس لها وجود من خارج عقلنا سوى القديم عز وجل . فقد نفينا عن عقلنا لما عَقَلناه من ذلك أن يتعلق بذات من خارج ، ليست بذات القديم عز وجل .

باب

في بيان وقوع العلم بالأخبار

قد قلنا فيه: إنه لو كان كل ما أجمعوا على مقتضاه من أخبار الآحاد قد قامت الحجة به، لم يصح الاستدلال باجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد على جواز العمل على خبر مظنون غير مقطوع به. إن قيل: يصح الاستدلال على ذلك بأخبار آحاد لم يُجمع الصحابةُ على العمل بها، لكن عمل بعضهم بها، ولم يعملِ الباقون بها ولم ينكروا على العامل بها! قيل: أنتم استدللتم على العلم بخبر الواحد باجماعهم على العمل بخبر عبد الرحمن في المجوس، وخبر حمل بن مالك في الجنين، والخبر المروي في دية الأصابع. كل ذلك قد أجمعوا على العمل به. ولعله لا يوجد خبر عمل به بعضهم ولم يُنكر من لم يعمل به على العامل به إلا خبر أو خبران أو ثلاثة، مما لم يبلغ كثرة فيكون قد عُلم في الجملة أن الصحابة لم يُنكر بعضها على بعضٍ العملَ بها.

باب

في شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر

إذا قال قائل: جوِّزوا أن يخبر المتواترون بالكذب، لأن السلطان حملهم على ذلك بالرهبة، لم يجز إبطال ذلك، بأنه كان يجب أن يظهر رهبة السلطان. لأن للسائل أن يقول: حملهم على الكذب وعلى كتمان الرهبة. وإنما كان للسائل أن يقول ذلك لأن المجيب، لما تعاطى الجواب عن السؤال، سلّم صحة الشك في الاجتماع على الكذب للرهبة. وإنه إنما يزول هذا الشك بالجواب. فلزمه. كما سُوّغ الشك في ذلك قبل النظر أن يُسوّغ الشك في الحمل على كتمان الرهبة قبل النظر. وينبغي أن يقال: إنه لا يمكن أن يضبط السلطان الكثرة العظيمة حتى يرهبها فلا تتحدث بالكذب عن كل إنسان وفي كل حال. بل كثير منهم لا يتحدث به؛ وكثير منهم يُظهر خلاف الكذب عند خاصته وثقاته، ثم لا يلبث الصِدق أن يشيع

باب

التعبد بالخبر الواحد

إن قيل: لا يمتنع أن يكون بعض الصحابة عمِل على الخبر الواحد، ولم يُنكر عليه غيره. لأن غيره كان ناظراً، متوقفاً في وجوب العمل به؛ فلذلك لم ينكره. وليس في ذلك اتفاق منهم على ترك الواجب. لأنهم، وإن اتفقوا على ترك إنكار العمل بذلك مع أن العمل به منكرَ في نفسه، فانهم لم يتفقوا على ترك الواجب. لأن هؤلاء الناظرين لا يجب عليهم الإنكار. لأنهم ناظرون!
الجواب: إنّ الله عز وجل إذا كلّف المجتهدين أن يعرفوا هل تعبّدهم بالعمل بأخبار الآحاد أم لا، فلا بد من أن يمضي عليهم من الزمان ما يتمكنون فيه من الوصول إلى ما كلفهم. فاذا مضى هذا الزمان، ولم ينكروا العمل بأخبار الآحاد، فلو كان العمل بها منكَراً، لكانوا قد أجمعوا على ترك الواجب. إذ الإنكار واجب.

دليل ورود التعبد بخبر الواحد، هو أنه لا يجوز أن يكون ما روي من أخبار الآحاد على كثرتها، لم يقل النبي ﷺ شيئاً منها. بل ينبغي أن يكون جميعها، أو كثير منها، قد قاله النبي ﷺ. وليس يجوز أن يكون ما قاله ﷺ من ذلك تعبّداً لمن شافهه النبي ﷺ دون من لم يشافهه، لأن الإجماع بخلاف ذلك. ولأنه لو كان كذلك لبيّن النبي ﷺ أن التعبّد بذلك مقصور على من شافهه، دون من لم يشافهه. ولو بيّن ذلك في هذه الأخبار مع كثرتها، ومع إشاعته لهذا البيان، لما جاز أن ينكتم ذلك ولا ينقل. فثبت أن التعبد بذلك يتوجه إلى من شافهه النبي ﷺ ومن لم يشافهه ممن يأتي بعده. ولا يخلو إما أن يكون النبي ﷺ قد شافه بها من يكون نقله متواتراً، وإما أن يكون شافه بذلك الآحادَ. والأول يقتضي أن ينقل عنه متواتره. لأنه لا يجوز أن يُشيع النبي ﷺ حكماً عاماً، فلا ينقل متواتراً. فثبت أن النبي ﷺ شافه بهذه الأخبار الآحادَ. فلو كان العمل بها لا يلزمنا إلا بنقل متواتر، لكان النبي ﷺ قد تَعبّدنا بما لم يجعل لنا طريقاً إلى أن تعبّدنا به.
فان قيل: ليس يجب، إذا أشاع النبي ﷺ الخبر بحضرة من يكون نقله

متواتراً، أن ينقلوه متواتراً. لأن الإنسان قد يتكلم بأنواع كثيرة من الكلام بحضرة الجماعات الكثيرة، فلا تنقل جماعتُهم عنه كلَّ ما تكلَّم به. بل قد يروي الواحد عنه شيئاً، والآخر عنه شيئاً آخر. فلِم زعمتم أنه يجب ما ذكرتم؟ قيل: لو لم ينقلوه متواتراً، مع وجوب ذلك عليهم، لكانوا قد أجمعوا على ترك النكير مع وجوب النكير عليهم. لأن الناقل لم يُنكر على من لم ينقل. ومن لم ينقل، فمعلوم أنه لم ينكر ترك النقل. ولقائل أن يقول، جوّزوا أن يكون النبي ﷺ قد شافه بالحكم مَن يحج نقله. وهم بعض الامة. وليس خطأهم هو خطأ جميع الأمّة. جواب آخر عن السؤال: وهو أن النبي ﷺ لو كان شافه بهذه الأخبار من يتواتر الخبر بنقله ـ وكان من دِينه العمل بالمتواتر من الأخبار، دون الآحاد ـ لكان قد أوجب عليهم التواتر، وأعلمهم بذلك. ولا يجوز في العادة أن يتديّن الجماعة العظيمة بوجوب نقل كلام رجل، ويكونوا على غاية الحرص على نقل كلامه، وأحواله، ويوجب عليهم ذلك، ولا ينقل الجماعة كلامه الذي شاع فيهم، واعتقدوا وجوب نقله عليهم. لأن ما هم عليه من شدّة الحرص على نقل كلامه يمنع من ذلك. ويفارق ذلك سماع الجماعات الكثيرة أنواع الكلام من الواحد منا. لأنها غير حريصة على نقل كلام الواحد منّا. فان كان لها في ذلك غرض، واشتد حرصها عليه، وجب أن تنقله. فأما كلام النبي ﷺ وأحواله، فقد علِمنا من حال الصدر الأول شدة الحرص على نقله، حتى نقلوا منه ما لا يتعلق به حكم.

فان قيل: أليس قد روي عنه بالآحاد أخبار كثيرة في التوحيد، والعدل، والوعيد، والشفاعة وغير ذلك مما يتضمن علماً، لا عملاً، ولا يجوز أن يكون ﷺ ما قال شيئاً من ذلك لكثرته، فيجب أن يكون قد قاله، أو بعضه. فان كان قد قاله عن الجماعة العظيمة، ولم تنقله متواتراً، فقد انتقض قولكم: «إن ما يُشيعه النبي ﷺ يجب أن يُنقَل عنه متواتراً». وإن لم يُشِعْه كان قد اقتصر على الواحد فيما لا يكون خبر الواحد حجة فيه! قيل: إن ما روي عنه من ذلك لا يداني ما روي عنه ﷺ من الأحكام الشرعية. وأيضاً فما

روي عنه من ذلك، إن كان موافقاً لدليل العقل، فليس يمتنع أن يشافه النبي ﷺ به بعضَ الناس، ولا يجعل نقل ذلك البعض حجة على من ينقله إليه. لأنه لا يلزم من ذلك أن لا يكون لنا طريق إلى العلم بما كلّفنا. لأن العقل طريقنا إلى العلم بما تضمّنه الخبر. وإن كان ظاهر الخبر بخلاف مقتضى العقل، فمراد النبي ﷺ به خلاف ظاهره. فاذا شافه به الواحدَ، فقد تعبّده أن يناوله، ويحمله على المجاز، حتى يوافق دليل العقل. وليس يجب أن يُتعبَّد غيرُه بذلك الخبر، إلا أن يروى له. فيلزمه أن يعلم أن النبي ﷺ إن كان قاله، فمراده المجاز الموافق لدليل العقل، وأنه لم يُرد ظاهره. وهذا ليس بموقوف على أن يعلم أن النبي ﷺ قاله، فيلزم أن يجعل له طريق إلى العلمَ بأن النبي ﷺ قاله.

تمت الزيادات بحمد الله واهب العطيات

كتاب

القياس الشرعي

لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري رحمه الله

[وقد صنفه قبل كتاب المعتمد، كما يظهر من الإشارات العديدة إليه في كتاب المعتمد]

من المخطوطة الوحيدة في لاله لي باستانبول

بسم الله الرحمن الرحيم

كِتَابُ القيَاس الشرعي

اعلم أن الغرض بهذه المسألة أن نورد الوجوه التي يُتكلم بها في القياس الشرعي على قسمة ملخصة. ونذكر ما يدور بين الفقهاء في مناظرة الفقه دون ما يختص أصول الفقه، نحو الدلالة على المنع من تخصيص العلة، وما أشبه ذلك. ونحن أولاً نحدّ القياس لنستخرج من حدّه القسمة التي يترتب الكلام في القياس عليها.

فصل في حد القياس

القياس هو «إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعهما في علة الحكم». وهذا الحد لا يشمل أنواع القياس كلها. وإنما يشمل قياس الطرد فقط. والفقهاء يسمّون قياس العكس قياساً. وليس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعهما في علة الحكم. وإنما هو إثبات يقتضي حكم الشيء في غيره. فينبغي إذا أردنا أن نحد القياس بحدّ يشمل قياس العكس وقياس الطرد أن نقول: «القياس هو إثبات الحكم في الشيء بالرد إلى غيره لأجل علة». وذلك أن قياس العكس هو رد الفرع إلى أصل. لكنه رد إليه ليثبت في الفرع نقيض حكمه. ولا بد من اعتبار علة في الأصل أيضاً، واعتبار نقيضها في الفرع. مثال ذلك أن نستدل على أن الصوم من شرط الاعتكاف، بأن نقول: لو لم يكن من شرطه، لم يلزم أن يعتكف بالصوم إذا نذر أن يعتكف بالصوم. كما أن الصلاة لما لم تكن من شرط الاعتكاف، لم تكن من شرطه، وإن نذر أن يعتكف بالصلاة. فالأصل ههنا هو الصلاة، وحُكمه أنه ليس من شرط الاعتكاف. ونحن نريد أن نثبت نقيض هذا الحكم في الصوم. والعلة في الصلاة هي أنه لا يلزمه بالنذر.

ونقيضها ثابت في الصوم.

فاذا قد حددنا القياس، فينبغي أن نقسّمه. فنقول: القياس الشرعي ضربان: قياسُ طرد، وقياسُ عكس. أما قياس العكس، فهو «إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع باعتبار علة». وإن شئتَ قلتَ: لتباينهما في العلة. وأما قياس الطرد، فهو «إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعهما في علة الحكم». فقد ظهر من هذا الحدّ أن قياس الطرد لا يخلو من أصل وفرع، وعلة وحكم. فالحكم هو المنقسم إلى الوجوب، والندب، والمباح، وكون الفعل مكروهاً، ومحظوراً. «والأصل» ما سبق العلم بحكمه. وإن شئت قلت: هو الذي يتعدى حكمه إلى غيره. «والفرع» هو الذي يتأخر العلم بحكمه. وإنِ شئت قلت: هو الذي يتعدى إليه حكم غيره. والمتكلمون يذهبون في الأصل إلى أنه دليل الحكم، نحو الخبر الدال على إثبات الربا في البُر. ويذهبون في الفرع إلى أنه الحكم المستفاد بالقياس، نحو تحريم الارز. وعرْف الفقهاء جارٍ على خلاف ذلك. «والعلة» هي التي لأجلها يثبت الحكم.

ولما كان قياس الطرد لا يشتمل إلا على هذه الأشياء الأربعة: الأصل، والفرع، والحكم، والعلة، وجب أن يكون الكلام في القياس لا يتعداها؛ وأن يكون إما كلاماً متعلقاً بالأصل، أو الفرع، أو بالحكم، أو بالعلة. ولتعلق الفرع والأصل والحكم والعلة بعضها ببعض ما يتعلق الكلام في بعضها بالكلام في بعض. وإذا أمعنّا النظر في ذلك، علِمنا أن الكلام في القياس إما أن يكون كلاماً في العلة، أو في الحكم، والكلام في الحكم إما أن يكون كلاماً فيه نفسه. أو يكون كلاماً فيه بحسب تعلقه بالأصل، أو بحسب تعلقه بالفرع، أو بحسب تعلقه بالفرع والأصل جميعاً. والكلام في العلة إما أن يكون كلاماً في وجودها، وإما أن يكون كلاماً في غير وجودها. والعلة يجب أن تكون موجودة في الأصل وفي الفرع. فيجب أن تنظر في كِلا الأمرين. أعني أنك تنظر في وجودها في الأصل، وفي وجودها في الفرع. وأما نظرك في العلة لا من قِبل

وجودها، فضربـان: أحـدهما أن تنظـر في تصحيحهـا، والثـاني أن تنظـر في إفسادها. ونحن نفصّل ذلك فصولاً إن شاء الله.

فصل في الكلام في الحكم

اعلم أن الحكم لما وجب أن يكون موجوداً في أصل القياس وفرعه، جاز أن يكون نظرك فيه له تعلق بالأصل وحْده، أو بالفرع وحْده، أو بالأصل والفرع معاً؛ وجاز أن يكون نظرك في الحكم يختصه ولا يتعلق بالأصل ولا بالفرع. فأول ما يرد عليك القياس. فينبغي أن تعمد إلى أصله. فتنظر هل الحكم موجود فيه أم لا. فانه ربما قاس على أصل اجتمعت الأمّة على أن حكم القياس منتف عنه. وربما كنت أنت تخالفه في وجود الحكم في الأصل، فتمنع القائس من القياس إن كنتَ سائلاً؛ أو تنقل الكلام إلى الأصل إن كنت مسئولاً. وإذا وجدتَ الحكم في الأصل، فانظرْ هل هو موجود في جميع الأصل، أم ليس بموجود في جميعه؟ فانه إن كان موجوداً في بعضه، وكان القائس قد ظهر في كلامه أنه قصد أن يردّ الفرع إلى جميع الأصل، أعلمتَه أنه لم يأت بما قصد إلى إيراده. وكان لك أن تأخذه بذلك. وأيضاً فانظرْ هل الحكم ثابت في الأصل بقياس على أصل آخر، أم لا؟ فانه ربما رد القائس فرعاً إلى أصل بعلة من العلل، ويكون الحكم إنما يثبت في ذلك الأصل بعلة أخرى. مثال ذلك أن يُرَدّ مَن طلعتْ عليه الشمسُ وهو يتشهد في صلاة الصبح، إلى مَن خرج وقتُ المسح على خفّيه وهو جالس في التشهد الذي. بعلةِ أنه خارجٌ من الصلاة بغير فِعله، فيجب أن تبطل صلاته. ويردّ هذا الأصل إلى المسافر إذا نوى الإقامة، وهو جالس للتشهد، بعلةِ أنه معني لو طرى في أول الصلاة لغير الفرض. فوجب، إذا طرى في آخرها، أن يكون كطرئه في أولها. ومعلوم أن علة الفرع الثاني، وهي الخروج من الصلاة بغير فِعله، ولا يوجد في الأصل الأول.

واختلف الناس في ذلك. فمنع منه قوم. قالوا: لأن الفرع إنما يردّ إلى الأصل إذا شاركه في علة حكمه. قالوا: وعلة هذا الأصل هي علة أخرى، لا

يوجد في الفرع الثاني. وقد أجاز ذلك قوم، وقالوا: العلة التي يَثبت الحكم بها في الأصل، هي كالنص في أنها طريق الحكم. وليس يمتنع أن يعلم بالدليل أن يكون لعلة أخرى تأثير في ذلك الحكم، فتَردّ بها بعضَ الفروع إليه. فهذا هو نظرك في الحكم بحسب تعلقه بالأصل.

وأما إذا نظرتَ فيه بحسب تعلُّقه بالفرع فقط، فهو أن تنظر هل الحكم يمكن وجوده في الفرع أم لا؟ فانه ربما منع نص أو إجماع من وجوده في الفرع. فان لم يمنع نص أو إجماع من ذلك، فانظرْ هل يمكن أن تُثبت الحكم في الفرع بقياس أم لا؟ فانه ربما كان الحكم كفّارة، أو حدّاً، أو تقديراً، أو حكماً مخصوصاً من جملة القياس. وهذا لا يجوز إثباته بالقياس عند بعض الفقهاء. فان كنتَ ممن يأبى ذلك، وكنتَ سائلاً، أمكنك إيقاف. وإن كان الحكم يمكن وجوده في الفرع بقياس، فانظرْ هل هو موجود في جميع الفرع، أو في بعضه؟ فان كان موجوداً في بعضه، وكان القائس قد شرط على نفسه أن يردّ الفرع كله إلى الأصل، ثم لم يفعل، كان لك أن تأخذهِ بما شرط على نفسه وما قصده بالقياس. فهذا هو نظرك في الحكم بحسب تعلُّقه بالفرع.

وأما نظرك في الحكم بحسب تعلُّقه بالأصل والفرع جميعاً، فهو أن تنظر هل يمكن أن يستفاد حكم ذلك الفرع من ذلك الأصل، أم لا؟ فانه قد يكون موضوع الأصل على التغليظ، وموضوع الفرع على التخفيف. ويكون الحكم تخفيفاً. وهذا هو اختلاف موضوع الأصل والفرع. فلك أن تمنع من هذا القياس، وتقول: إن اختلاف موضوع الأصل والفرع كالأمارة على أن حكم أحدهما مباين لحكم الآخر. وللقائس أن يقول: إنه لا يمتنع أن يكون الأصل والفرع متباينَين في بعض الأحكام، ومتفقَين في بعض آخر. فاذا دللتَ على صحة العلة، وجب أن يشركا في الحكم الذي تقتضيه تلك العلةُ.

وأما نظرك في الحكم من غير أن يكون له تعلق بالأصل والفرع، فهو أن تنظر هل يمكنك أن تقول بالحكم الذي علّقه القائس على العلة. فانه ربما علّق

القائس على علته حكماً مجملاً، يمكنك أن تقول به. وهذا هو القول بموجب العلة. وإذا أمكنك ذلك، بان أن القائس لم يدل على موضع الخلاف. مثال ذلك أن يعلّل معلل كون الصوم شرطاً في الاعتكاف بأنه لبثٌ في مكان مخصوص. فوجب أن يكون من شرطه معنى يقارنه، قياساً على الوقوف بعرفةَ. فان لك أن تلتزم هذا الحكم. وهو إشراط معنى إذا كان القائس لم يفصل المعنى. فهذا هو الكلام في حكم العلة لا بحسب تعلقه بغيره. ولك أن تقول: إن القول بموجب العلة هو الكلام في الحكم بحسب تعلقه بالفرع.

فصل في الكلام في العلة

اعلم أنّا قد قلنا إن الكلام في العلة إما أن يكون كلاماً في وجودها، أو في غير وجودها. وإن الكلام في غير وجودها ينقسم إلى الكلام في تصحيحها، وإلى الكلام في إفسادها. فاذا نظرتَ في وجودها، فانظرْ هل هي موجودة في جميع الأصل، أو في بعضه؟ فانه قد يجوز أن تكون العلة موجودة في بعض الأصل. ويكون المعلل قد رام أن يردّ الفرع إلى جميع الأصل. فاذا لم تكن العلة شائعة في جميع الأصل، بطل ما رامه. فان ردّ الفرع إلى الموضوع الذي وجدتَ فيه العلة من الأصل، نظرتَ. فان جاز أن يكون بعض الأصل معللاً دون بعض، أجزتَ للقائس ما فَعَله، وإن لم تُجز أن يكون بعض الأصل معللاً دون بعض؛ ولم تجز مع ذلك أن يكون علة جميع الأصل إلا علة واحدة، بطل قياسه. ومثال ذلك. منع أصحاب الشافعي من قياس الجصّ على البُر، بعلة أنه مكيل، بقولهم: إن علة تحريم البُر هي علة واحدة شائعة في جميع البر. والكيل ليس بشائع في جميع البر. لأن الحبّة والحبتين لا يتأتّى فيهما الكيل. وأصحابنا يجيبون عن ذلك بأن المحرَّم من البُر ليس له علة واحدة. وهي الكيل. لأن المحرَّم ليس هو إلا ما يتأتى فيه الكيل من البُر. لأن النبي ﷺ نهى عن بيع البُر بالبُر إلا كيلاً بكيل. فأجاز بالكيل ما منع منه بغير كيل. والذي يجوز بيعه إذا تساوى في الكيل، هو ما يتأتى فيه الكيل. فيجب أن يكون ما يتأتى فيه الكيل هو ما

يحرم بيعه إذا تفاضل. فهذا هو الكلام في وجود العلة في الأصل.

فأما نظرك في وجود العلة في الفرع، فهو أن تنظر هل العلة موجودة في الفرع عندك؟ وإن كانت موجودة فيه، فهل هي موجودة في جميعه، أو في بعضه؟ فانه ربما وصف القائس الفرع بصفة لا يجوز عند خصمه أن يكون موصوفاً بها. وقد يُجمع المسلمون في ذلك الفرع على أنه لا يجوز أن يثبت حكمه إلا بعلة واحدة. فيكون ذلك مبطلاً لتعليل مَن علّله بعلة واحدة لا توجد في جميعه.

فصل فيما يدل على صحة العلة

يدل على صحتها النص والاستنباط. أما النص فإما أن يدل على صحتها بصريحه، وإما أن يدل على صحتها بضرب من التنبيه. أما صريح النص، فهو أن يقول الله عز وجل، أو نبيّه، أو الأمّة، أو القائسون من الأمّة. إن هذا محرَّم لعلةِ كذا، أو لأجل كذا، أو لأنه كذا، أو لكيلا يكون كذا. وأما تنبيه النص، فنحو أن يفرّق النبي ﷺ بين شيئين ويذكر علةَ أحدهما، فنعلم أن عكس تلك العلة قائم في الشيء الآخر، وأنه علة في نقيض حكم الشيء الأول. مثاله امتناع النبي ﷺ من الدخول على قوم عندهم كلب، ودخوله على قوم عندهم هِرّ. وقوله: «إنها ليست بنجس». فدل ذلك على نجاسة الكلب، وأنه هو العلة في امتناع دخوله على أربابه. ودل قوله في الهر: «إنها من الطوافين عليكم والطوّافات»، على أن ذلك هو علة طهارة الهِرّ، وأنّ كون الكلب ليس من الطوّافين علينا مما يجوز أن يؤثر في نجاسته، وما يجري مجرى التنبيه! الجواب: «بالفا» نحو قول الله سبحانه. ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما...﴾[1] فان ذلك يدل على أن سبب القطع وعلته هو السرقة.

فأما ما يدل على صحة العلة من جهة الاستنباط، فانه يكون من وجوه:

---

(١) سورة المائدة آية ٣٨.

منها أن يجمع القائسون على أن الأصل معلّل بعلل محصورة، لا يجوز الزيادة عليها، وتفسد جميعها إلا واحدة منها، فنعلم أنها هي العلة لأنها لو لم تكن هي العلة، انتقض القول بأن العلة لا تخرج عن تلك الأوصاف المذكورة.

ومنها أن يكون الحكم يوجد بوجودها في الأصل، ويرتفع بارتفاعها، إلا أن يخلفها علة أخرى. وقد شرط في ذلك أن لا يكون هناك وصف آخر، له تأثير في الأصل، هو منها بأن يكون علة. والذي يبيّن أن هذا الوجه يدل على صحة العلة، أن الحكم إذا وُجد بوجود العلة في الأصل، وارتفع بارتفاعها، غلب على الظن أنها مؤثرة فيها. ولم يجز أن يكون تجويزها تأثيرها فيه. وتجويز كونها غير مؤثرة فيه على سواء، لا مزية لأحدهما على الآخر. لأن وجود الحكم بوجودها، وارتفاعه بارتفاعها يقتضي لا محالة أن يكون الحكم بتلك العلة أخص.

ومنها أن يكون العلة لها تأثير في قبيل ذلك الحكم وجنسه. فيغلب على الظن أن كونها علة فيه أولى من غيرها. مثال ذلك: كون البلوغ علة في رفع الحجر في النكاح. لأن للبلوغ تأثيراً في رفع جنس الحجر وقبيله. فكان أولى من الثيوبة في رفع حجر النكاح. يبيّن ما ذكرنا أن الحجر إنما يثبت لغرض قد علمناه. وهو نقصان العقل المخل بمعرفة مصالح الإنسان في تصرّفه المقتضي لقلة الخُبرة بالامور. فاذا كان هذا هو المثبت للحجر، وكان هذا المعنى منفياً بالبلوغ، ظهر أن البلوغ يجب أن يكون علة زوال ذلك، إلا أن يثبت أن النكاح يختص بمعنى آخر يحصل به الخُبرة، نحو الثيوبة التي يذكرها الشافعي. فينظر في ذلك. فكل حكم يثبت لغرض من الأغراض، فإنا نعلم أن زوال ذلك الغرض إلى خلافه يقتضي زوال ذلك الحكم، إلا أن يخلف ذلك الغرض غرض آخر. سيّما إن شهدتْ الاصول بذلك، كما ذكرناه من زوال الحجر عن المال بالبلوغ.

وقد استدل قوم على صحة العلة بوجوه أُخر:

منها قولهم: «إنها قد سلمتْ من وجوه الفساد». ويقال على ذلك: إن عدمتم

في وجوه الفساد، التي قد سلمت العلة منها، عدمُ الدلالة على صحتها، فأقيموا الدلالة على صحتها لنسلّم قولكم: إنها قد سلمتْ من عدم الدلالة على صحتها. وإن لم تعدّوا عدم الدلالة على صحة العلة من وجوه الفساد، وقلتم: إن العلة إذا سلمت من النقض، والقلب، والعكس، وما جرى مجراها، فهي صحيحة، لم نسلّم لكم أن ما سلِم من هذه الوجوه فهي علة صحيحة.

ومنها قولهم: «إن عجْز الخصم عن إفسادها يدل على صحتها». وهذا لا يدل. لأن الخصم قد يعجز عن إفساد الفاسد. لأن أكثر ما في عجز الخصم عن إفسادها كونها سليمة من وجوه الفساد. وهذا هو الرجوع إلى الوجه الأول. وقد تكلمنا عليه. فان قيل: أليس عجز العرب عن معارضة القرآن دليلاً على إعجازه؟ فهلا عجز الخصم عن إفساد العلة ومعارضتها على صحتها؟ الجواب: إنّ القرآن إنما كان معجزاً لنقضه لعادة الفصحاء، ومباينته لما تقدرون علّته فاذا عجزوا عن الإتيان بمثله وبما يقارنه، عُلم أنه مباين لما تقدرون علّته. فثبت أنه ناقض للعادة. وأما العلة، فليس وجه صحتها كونها ناقضة للعادة حتى يدل عجزُ الخصم عن الاتيان بمثلها على إعجازها. ولو كان كذلك، لكان عجْز الناس عن معارضتها يدل على نقضها للعادة. وليس هذا من الكلام في صحة العلة بسبيل.

ومنها قولهم: «إن جريان العلة في معلولها دليل على صحتها». وهذا لا يصح. لأن جريان العلة في معلولها معناه هو أن المعلِل علّق بها الحكمَ في كل موضع وُجدتْ فيه. وهذا هو فعْله. وليس يدل فعْله على صحتها. ولأنه قد كان ينبغي أن يدل المعلِل على صحتها في الأصل أوّلاً، حتى يحسن منه أن يعلّق الحكم بها في الفروع. فقد عُلم أن جريان العلة في معلولها فرع على إقامة الدلالة على صحتها. فلا يجوز أن يجعل دليلاً على صحتها. يبيّن ذلك أن محصول هذا الدليل، هو أنّا لما منعنا المعلل من تعليق الحكم بالعلة، وذممناه على ذلك، اعتذر من ذلك، بأن قال: إني اعلّق الحكم بها في مواضع أُخر. ونحن إذا منعناه من الأول وخالفنا فيه، فأولى أن نخالفه ونمنعه مما جعله عذراً لنفسه.

فصل فيما يختص العلة من الوجوه المفسدة لها

اعلم أن العلة، قد يدل على فسادها قولُ الأمّة. وقد يدل على فسادها الاستنباطُ. مثال الأول أن يقيس الإنسان قليل البُر في ثبوت الربا فيه على قليل الذهب والفضة، بعلة أن كل واحد منهما يّثبت الربا في كثيره. وذلك أن القائسين أجمعوا على أن المحرَّم من البُر محرَّم لعلة واحدة. وهي إما كيل، أو غيره. ولم يقل أحد: إن المحرَّم من البر، له علّتان. ولا قال: إن البر فرع على غيره. فتعليل قليل البر بأنه يثبت الربا في كثيره، مجمَع على فساده.

وأما ما يدل على فسادها من جهة الاستنباط، فوجوه. منها أن يكون تعليلا بالاسم، ومنها اختلاف موضوعها مع الحكم، ومنها عدم التأثير، ومنها القلب، ومنها النقض، ومنها الكسر، ومنها أن تعارض العلة بعلة في الأصل، أو تعارض جملة القياس بقياس. أما التعليل بالاسم فضربان: أحدهما أن يعلل معللٌ تحريم الخمر: «لأن العرب تسميه خمراً». وهذا تعليل فاسد. لأنه يبعد أن يكون لتسمية العرب إياه بذلك تأثير في تحريمه. والآخر أن يعلل تحريمه بجنسه، نحو أن يعلل تحريمه بكونه خمراً. وهذا غير فاسد، لأنه لا يمتنع أن يكون لتسمية العرب إياه بذلك تأثير في تحريمه. والآخر أن يعلل تحريمه بجنسه، نحو أن يعلل تحريمه بكونه خمراً. وهذا غير فاسد، لأنه لا يمتنع أن يكون لكونه خمراً تأثير في التحريم. وكما يجوز التعليل بذلك، كذلك يجوز التعليل بصفة من الصفات، أو بحكم من الأحكام الشرعية. فيجعل الحكم الشرعي علةً في ثبوت حكم آخر شرعي. لأنه لا يمتنع أن يكون بعض الاحكام أمارة في ثبوت بعض آخر، بأن يكون بينهم تعلق يقتضي ذلك. واما اختلاف الوضع، فنحو أن يعلل الإنسان حكما من الأحكام بحكم آخر شرعي، ويكون أحد الحكمين مبنياً على التخفيف، والآخر مبنياً على التغليظ. فيجوز أن يجعل ذلك أمارة تقتضي أن لا يعتبر أحدهما بالآخر. ولقائل أن يقول: إنه لا يمتنع أن يكون أحدهما معتبراً بالآخر إذا دل الدليل على ذلك. وكذلك لا يمتنع أن يقاس الفرع على الأصل،

وإن أحدهما مبنياً على التخفيف، والآخر على التغليظ إذا كان الجامع بينهما علةً مدلولا على صحتها. فان قيل: « إنه لا يجوز أن تدل الدلالة على صحة علة مثل هذه العلل »، انتقل الكلام مع الخصم إلى إقامة الدلالة على صحة العلة. فأما عدم التأثير، فهو أن يذكر المعللُ في جملة أوصاف العلة وصفاً، لو عدم من الأصل لم يعدم الحكم عنه. فنعلم بذلك أنه لا يجوز أن تكون العلة مجموع تلك الأوصاف. بل ينبغي أن نرفض منها ذلك الوصف. لأنه لو جاز أن يجعل في جملة العلة ما يضر فقْده في ثبوت الحكم في الأصل، وجب إثبات ما لا نهاية له من الأوصاف التي لا يضرّ فقْدها في ثبوت الحكم في الأصل. فان كنّا متى رفضنا ذلك الوصف عن تلك العلة التي انتقضتْ بفرع من الفروع، وجب أن يدل انتقاضها على فسادها. ولا يجوز ضم الوصف إليها لتسلم العلةُ من النقض. لأن العلة، يجب أن نعلم أوّلا أن حكم الأصل يعلّق بها، ثم يجري في الفروع. فاذا لم يؤثّر وصفٌ منها في حكمه، لم يجز أن يكون من جملة علته. وإذا وجب إسقاطه من العلة، وكان ما عداه من الأوصاف منتقضاً، عُلم فساد العلة. وأما قلب القياس، فهو أن يُعلّق بالعلة نقيض الحكم المذكور في القياس، ويُرّدّ الفرع بتلك العلة إلى الأصل الذي يردّ إليه فرع القياس. مثاله أن يعلّل معللٌ كون الصوم شرطاً في الاعتكاف، فيقول « لأنه لبثٌ في مكان مخصوص، فوجب أن يكون من شرطه اقتران معنى آخر إليه. أصله الوقوف بعَرَفةَ. » وللخصم أن يقلب القياس، فيقول: « لأنه لبث في مكان مخصوص، فوجب أن يكون لا من شرطه الصوم، قياساً على الوقوف بعرفة ». فاذا كانت العلة تتعلق بها الحكم ونقيضُه، لم يكن. بأن يكون علة في أحد الحكمين، أولى من أن يكون علة في الآخر. والقلب يكون على ضربين: أحدهما أن يكون أحد الحكمين اللذين علقا بالعلة مجملا. والآخر مفصلاً. مثاله ما ذكرنا من القياس في الاعتكاف. وذلك أن من قال: « فوجب أن يكون من شرطه معنى آخر »، قد أجمل الحكم. ومن قال: « فوجب أن لا يكون الصوم من شرطه »، قد فصّل. والصحيح أن تكوُّن مثل هذه العلة يدل على الحكم المفصل. ولا يبطل إذا أمكن أن يعلق بها الحكم

المجمل. لأن المجمل ليس ينافي المفصل. وذلك لأن النية هي معنىً ما. ولا يمتنع أن لا يكون الصيام شرطاً في العبادة، وإن كان من شرطها معنى، هو النية. وإنما يجب أن تبطل العلة إذا تعلّق بها حكمان يمتنع اجتماعهما. لأنه لا يكون ثبوت أحدهما لأجلها، أولى من ثبوت الآخر. وليس يمكن أن يتعلق بالعلة الواحدة حكمان مفصّلان يتناقضان، لأن الحكمين متى تناقضا، وجب أن يكون أحدهما كذباً، والآخر صِدقاً. ومن حق القياس إذا قلب، أن يكون الذي يقلبه، والذي قلب عليه صادقَين في الحكم. والضرب الآخر في القلب، هو قلب التسوية. وهو أن يقول القالب: «فوجب أن يستوي كذا مع كذا». فاذا ثبت وجوب استوائهما في الحكم، وكان أحدهما محظوراً، وجب أن يكون الآخر مثله. فان كان القلب ينتقض، أو يلحقه وجه آخر من وجوه الفساد، لم تبطل العلة. لأن العلة إنما تبطل إذا أمكن أن يعلق بها حكمان نقيضان، ولا يكون تعلق أحدهما أولى من الآخر. فاذا انتقضت العلة مع أحد الحكمين، كان تعليق الحكم الآخر بها أولى. وأما النقض فهو وجود العلة في موضع قد عدم حكمها عنه. ولهذا متى علل المعللُ للجملة، ثم نوقض بالتفضيل، لم يكن ذلك نقضاً. لأن حكم العلة هو الجملة؛ ولم يعدم هذا عن الموضع الذي وُجدتْ فيه العلة، وإنما عدم الحكم المفصل. والحكم المفصل، لم يكن حكمها الذي علق بها. فأما إن علل معللٌ للتفصيل، فنوقض بالجملة، فانه يكون نقضاً صحيحاً. لأن الجملة، يدخل فيها التفصيل. ألا ترى أن من علل وجوب القياس في قتل الذمي عمداً، بأنه حر مكلَّف، فنوقض بالحربي لأنه حُر مكلَّف - ولا يثبت بيننا وبينه قصاص أصلاً، لا عمداً ولا خطأً - فقد نوقض بنفي الحكمين في الجملة. والتفصيل داخل فيه. وهو وجوب القصاص في قتل العمد. ومثال النقض بالتفصيل إذا ورد على الجملة: أن يعلل معلل قتْل المسلمِ بالذمي، لأنهما حران، مكلّفان، محقونا الدم؛ فوجب أن يثبت بينهما قصاص. فتناقض بالمسلم إذا قتل ذميا خطأ. وهذا ليس بنقض صحيح. لأن المعلل إنما أثبت بينهما قصاصاً على بعض الوجوه. وليس ينتقض هذا إلا بأن يؤخذ حُران، مكلفان،

محقونا الدم، ولا يثبت بينهما قصاص بوجه. وقد يحترس من النقض بوجوه: منها الاحتراس بالأصل، ومنها الاحتراس بشرط يذكر في حكم العلة، ومنها الاحتراس بحذف الحكم والاقتصار على التشبيه بالأصل. مثال الاحتراس بالأصل: أن يعلل معلل قتْل المسلمِ بالذمي بأنهما حُران، مكلفان، محقونا الدم كالمسلمَين. فاذا نوقض بقتل الخطأ، قال: إني إنما رددتُ الفرع إلى المسلم؛ وأنا أقول في الفرع مثل ما قلتُه في الأصل؛ فأنا اوجب القصاص في العمد دون الخطأ. وهذا الاحتراس لا يصح. لأن النقض هو عدم الحكم عن الموضوع الذي وُجدتْ فيه العلةُ الملفوظ بها. لأن العلة الملفوظ بها، هي المؤثرة في الحكم، لا غيره. والحكم هو المنطوق به، لا غير. فاذا فعل ذلك، تمّ النقضُ. وقول المعلل: «إني أوجب في الفرع مثل ما يجب في الأصل»، لا يصح. لأنه إنما اقتضى لفظه أن يسوّي بين الفرع والأصل فيما صرّح به من ثبوت القياس. وما عدا ذلك، لم يدل عليه لفظه؛ وإنما أضمره. والنقض إنما يتوجه نحو المُظهَر، دون المضمر. وأما الاحتراس بحذف الحكم، فهو أن يذكر المعللُ العلةَ، ولا يذكر الحكم، ولكنه يقول عقيب العلة: «فأشبه الفرع كيت وكيت». وقد يُفعَل ذلك إذا لم يمكن التصريح بالحكم. وهذا الحذف لا يصح. لأنه قوله: «فأشبه كيت وكيت»، هو حكم بأن الفرع يشبه كيت وكيت. وإذا كان ذلك حكما، احتاج إلى أصل يردّ إليه الفرع. وأما الاحتراس بشرط مذكور في الحكم، فمثاله أن يقول المعلل: «لأنهما حُران، مكلّفان، محقونا الدم، فوجب أن يكون بينهما قصاص إذا قَتل أحدُهما صاحبه عمداً». فاذا نوقض بقتل الخطأ، قال: «قد احترست في الحكم بقولي: قتله عمداً». ولقائل أن يقول: إن الاحتراس في الحكم هو إقرار بانتقاض العلة. وذلك أن المعلل قد حكم بأن العلة هي كونهما حُرّين، مكلّفين، محقوني الدم فقط؛ وأنه لا يدخل في العلة غير ذلك. فاذا قال: «إن هذا يوجب القصاص في قتل العمد، دون الخطأ، مع وجود هذه الأوصاف»، فقد أقر بأن العلة توجد في موضعين، ويتبعها حكمُها في أحدهما دون الآخر. فان قيل: لإنه لا يمتنع أن تكون هذه

الأوصاف، أعني: الحرية، والتكليف، وحقن الدم، إنما تؤثر في إيجاب القصاص في قتل العمد، دون الخطأ! قيل: إن كانت هذه الأوصاف تؤثر في أحد الموضعين دون الآخر لمعنى اختص به أحدهما، أعني قتل العمد، فينبغي أن يذكر ذلك في جملة العلة إذا كان له تأثير في إيجاب القصاص. وإن كانت الأوصاف تؤثر في الحكمين، ويقتضي أحدهما في أحد الموضعين دون الآخر، لا لأمر افترق فيه الموضعان. فكأنكم قلتم: إن العلة تقتضي الحكم في موضع، ولا تقتضيه في موضع آخر، وإن كان وجودها فيهما على حد سواء. وهذا هو حقيقة النقض. وللمجيب أن يجيب عن هذا، فيقول: إن الشرط المذكور في الحكم هو متأخر في اللفظ، ومتقدم في المعنى. لأن قولنا: «إنهما حُران، مكلّفان، فوجب أن يجب القصاص بينهما على القاتل عمداً»، معناه لأنهما حُران، مكلفان، محقونا الدم، قتَل أحدُهما صاحبه عمداً. وذلك لأنّا قد علِمنا أن قتْل العمد مما له تأثير في القصاص. وهذا يقتضي أنه، وإن ذُكر في الحكم، فهو مذكور على أنه من جملة العلة. وأما الكسر، فهو نقض العلة على معناها، دون لفْظها. وذلك بأن يَرفض وصفاً من أوصاف العلة، ظناً منه أنه غير مؤثر، وأن الذي يجوز أن يتعلق به الحكم هو ما عدا ذلك الوصف. وتُبدَّل من الوصف الذي رفضتَه وصفا هو أعم منه، ثم تنقض ما عدا ذلك الوصف. ومتى رام المعللُ أن يجيب عن الكسر، وجب عليه أن يبيّن أن للوصف الذي رَفَضه خصمُه تأثيراً في الحكم، حتى يجب إضافته إلى غيره من الأوصاف فيمتنع في البعض. مثال ذلك أن يعلل معلل وجوب صلاةِ الخوف بأنها صلاة يجب قضاؤها كصلاة الأمن. فيظن المعرض أنه لا تأثير لكون العبادة صلاة في هذا الحكم. وأن الذي يظن أنه مؤثر في الوجوب، هو وجوب القضاء. ثم ينقض ذلك بصوم الحائض في شهر رمضان، أنه ليس بواجب مع أن قضاءه واجب. ومتى رام المعلل أن يجيب عن ذلك، وجب عليه أن يبيّن أن لكون العبادة صلاة تأثيراً في كون وجوب القضاء مؤثراً في وجوب العبادة، وأن الصلاة تخالف الصيام في هذا الباب. وقد سمّي الكسر عكساً. وهذا العكس هو مخالف لعكس العلة المقابل للطرد لأن

ذلك العكس هو عدم الحكم في كل المسائل مع عدم العلة. وهذا ليس بشرط في صحة العلة. لأن العلة الشرعية دلالة وأمارة على الحكم. وليس يمتنع أن يوجد المدلول عليه في بعض المواضع مع فقْد بعض أدلّته إذا دل عليه دليل آخر. وهذا العكس مفارق لعدم التأثير. لأن عدم التأثير هو أن يكون العلة ذات وصفين أو أكثر، فيوجد الحكم في الأصل بوجود وصْف من الأوصاف، وإن عدم الوصفُ الآخر؛ وبعدم الحكم إذا عدم الوصفُ الذي قلنا إن الحكم يوجد بوجوده. وإن وُجد الوصفُ الآخر، فيعلم بذلك أن الوصف الذي يوجد الحكم مع عدمه، ويعدم مع وجوده، ليس من العلة، فلا يجوز أن يضم اليها.
وأما عكس العلة، فهو أن يعدم الحكم في غير الأصل، والعلة منتفية. وأما المعارضة بعلة، فضربان: أحدهما أن تقع المعارضة في علة الأصل بأن يعلل المعترض الأصل بعلة أخرى، والثاني أن يعارض القياس بقياس آخر. فان عارض القياس بقياس آخر. فالكلام عليه ما تقدّم. وإن عارض علة الأصل، ولم يكن القائس ممن يقول بالعلتين، لم يكن له أن يقول بها. وإن كان من مذهبه القول بالعلتين، لم يكن له أن يقول بها في هذا الموضع إلا بعد أن يصحح علته. لأن المعارض لم يسلم عليه. وإنما نازعه فيها، وقال له: ليس العلة في الأصل ما ذكرتَ. وإنما العلة ما أذكره أنا. وليس يمكن القائس إذا عورض في علة الأصل إلا وجوه ثلاثة: (أحدها) أن يصحح علته ويبيّن أنها أولى من علة خصمه. أو يصحح علّته ويقول بها وبعلة خصمه، إن كانت علة خصمه عنده صحيحة؛ أو يُفسد علة خصمِه بالوجوه التي ذكرناها. ويختص هذا الموضع بوجه آخر من وجوه الفساد. وهو أن تكون العلة التي وقعت المعارضة بها غير متعدية. وهذا الوجه يُفسد العلةَ على قول بعض الناس. (وأحد الوجوه) التي تقدّم ذكرها، مما يُفسد العلةَ، النقضُ. فان نَقَض القائسُ العلةَ التي عورض بها في الأصل فقد أفسدها. وإن نقض عكسها الموجود في الفرع، جاز له ذلك إن كان المنازعُ له في علة الأصل قد علل بعلة الأصل، وعلل الفرعَ بعكسها، وإن كان إنما علل الأصلَ بعلة، ولم يعلل الفرعَ أصلا، وإنما ادّعي أنه لا علة

للأصل سوى ما ذكره ليمنع من أن يقاس ذلك الفرع على ذلك الأصل، لم يكن للقائس، والحال هذه، أن ينقض عكس علّته. مثال ذلك أن يقيس قائسٌ الكلبَ على الهر في الطهارة. فيقول خصمه: «المعنى في الأصل، وهو الهِر، أنها من الطّوافين علينا والطوّافات؛ فلهذا كانت طاهرة. وهذه العلة ليست في الكلب. فلا ينبغي أن يقاس على الهِر». فمتى قال ذلك، لم يكن للقائس أن ينقض علّته، إلا تعليله الهر أنها من الطوّافين علينا فقط. فأما إن قال: «الهر من الطوافين علينا، فكانت طاهرة؛ والكلب ليس من الطوافين علينا، فلهذا كان نجساً»، جاز أن ينقض علته في الكلب. وإذا نقضها، بطل تعليله الهرَّ بأنها من الطوافين. لأنه لما علل الأصلَ، وعَكَس علّته في الفرع، أعلمنا بذلك أنه ليس يفرّق بينهما في النجاسة والطهارة إلا من هذه الجهة، وأن طهارة الحيوان موقوفة على أن يكون من الطوافين علينا فقط؛ وأن ما وُجد هذا فيه، يكون طاهراً فقط. فاذا رأيناه شيئاً طاهراً، وإن لم يكن من الطوافين، فقد بطل قوله: «إن طهارة الحيوان موقوفة على هذا المعنى». الا أن هذا ليس بنقض لعلة الأصل. وإنما هو إبطال لقوله: «إنه لا علة لطهارة الحيوان إلا ما ذكره». فان ادّعي المعللُ، أو أجمع المسلمون، على أن العلة في طهارة السنّور هي المفرّقة بين ما طهر من الحيوان وبين ما لا يطهر؛ وأن طهارة الحيوان موقوفةٌ عليها، ثم علِمنا أن طهارة الحيوان غير موقوفة على ما ذكره المعللُ، علِمنا أن ما ذكره المعللُ ليس بعلة. (والوجه الثالث) من الكلام على العلة التي وقعت المعارضة بها، هو الترجيح. ونحن نُفرد لذلك بابا، ولترجيح القياس على القياس فصلاً.

فصل في ترجيح علة الأصل على علة أخرى، وفي ترجيح قياس على قياس

اعلم أنه إذا وقعت المعارضة في علة الأصل، واستوى العلتان، فلا بد من ترجيح أحدهما على الأخرى. وذلك يكون بوجهين: أحدهما يرجع إلى قوةِ طريقِ صحة العلة. والثاني إلى تعدي العلة. أما قوة طريق صحة العلة، فبأن تكون إحدى العلتين مجمع عليها دون الأخرى. أو تكون إحداهما منصوصا

عليها، والاخرى معلومة بمفهوم النص. أو إحداهما طريقها مفهوم النص، وطريق الاخرى الاستنباط. أما الترجيح بالتعدّي، فبأن تكون إحداهما متعدية دون الاخرى، أو بأن تكون إحداهما أكثر فروعا من الاخرى. هذا، على قول الأكثر، لا يفسد العلة إذا لم تكن متعدية. وأما إذا عورض القياس بقياس، فانه يتّجه علّته من الكلام في إفساده، وتصحيح علته ما قد سلف. فاذا استويا، رجح أحدهما على الآخر.

وترجيح القياس يكون بما يرجع إلى أصله، أو إلى حكمه، أو إلى علته. أما الترجيح بما يرجع إلى العلة فقد سلف القول فيه، إلا أن الترجيح بالتعدي لا يمكن ههنا، لأن هذه العلة متعدية. إذ كان قد جمع بها بين أصل وفرع. وأما الترجيح بما يرجع إلى الأصل فبأن يكون طريق ثبوت الحكم في أحدهما أقوى من طريق ثبوته في الآخر، بأن يكون طريق تعليل أحد الأصلين أقوى من طريق تعليل الآخر. فاذا كان حكم الأصل، منه يستفاد حكم الفرع، وكان في أحدهما أقوى، وجب أن يكون أحد القياسَين أقوى. وكذلك إذا كان طريق صحةِ علةِ أحدهما أقوى. وأما الترجيح بما يرجع إلى الحكم، فبأن يكون أحدَ الحكَمين أحوط. نحو أن يكون أحدهما وجوباً، والآخر ندباً. أو بأن يكون أحدهما حظراً، والآخر مباحاً. فيكون الحظر أولى، لأنه أحوط. أو بأن يكون أحد الحكمين قد نُدبنا إلى إسقاطه بالشبهة، كالحدود. وقد ذهب إلى الترجيح بذلك بعض الناس، دون بعض.

وقد ترجّح العلة بأن يعضدها ظاهر. لأن ذلك يقتضي أنها أولى من علة لم يعضدها ظاهر.

قد أتينا على الكلام في تصحيح العلة وفي إفسادها. وترجيحها. وإفسادها لا يُخرج عن الأقسام التي ذكرناها. وذلك لأن الطعن على العلة نفسها إما أن يكون بوجه منفصل عنها، أو بوجه يرجع إليها. أما الوجه المنفصل عنها، فهو معارضة العلة بعلة. وأما المتصل بها، فضربان: أحدهما أن يكون له تعلّق

بغيرها . والثاني أن لا يكون له تعلّق بغيرها . والذي ليس له تعلق بغيرها ، هو التعليل بالاسم . وأما ما يكون له تعلق بغيرها ، فضربان: أحدهما أن يكون ذلك الغير هو مكان وجودها . وهذا بأن لا يكون له فرع يتعدى إليه . والثاني أن يكون ذلك الغير هو حكمها . . . .

فصل في ترجيح القياس على القياس

أحدهما أن يكون الوجه الطاعن عليها المتعلق بحكمها يرجع إلى جملة العلة ، والثاني يرجع إلى جزء من أجزائها . أما الراجع إلى جزء من أجزائها ، فهو أن يكون وصفٌ من أوصافها لا يؤثر في الحكم . وأما الراجع إلى جملتها ، فهو ما يعلق بدلالتها على الحكم . وهذا بأن تكون العلة لا تليق بأن تدل على الحكم؛ وهذا هو اختلاف الوضع . أو بأن لا يشافه الحكم في الدلالة؛ وهذا هو الذي يمكن معه القول بموجب العلة . وأما بأن تكون العلة تدل على الحكم وعلى نقيضه ، فيكون القلب . وأما إن تدل علته في موضع ، ولا تدل عليه في موضع آخر ، وقد وُجدتْ فيه؛ وهذا هو النقض . وأما الكسر ، فليس هو بقسم آخر . لأنّ الكسر هو مؤلف من عدم وتأثر . ونقض على ما تقدم بيانه .

ضميمة في القلب

واعلم أنني نظرت في هذا الكتاب بعد سنين منذ ألّفتُه ، فأردتُ أن أضم إليه كلاماً في « القلب » أكثر مما ذكرته في الكتاب أوّلاً .

اعلمْ أن قلب القياس هو أن يعلّق القالبُ للقياس على العلة نقيضَ الحكم المذكور في القياس ، ويَردّ الفرعَ إلى ذلك الأصل بعينه . فلا يكون أحد الحكمَين ، بأن يُعلَّق بالعلة ، أولى من أن يعلّق به الآخر . ولا يصح أن يعلقا جميعاً بها ، لتنافيهما . ولقائل أن يقول: إن وجود القلب لا يصح . لأن القالب إما أن يعلق على العلة مثلَ الحكم الذي علقه القائسُ ، أو خلافَه ، أو نقيضَه . فان

علّق عليها مثل الحكم، فليس ذلك بقلب. بل هو « تكرير القياس ». مثال ذلك أن يقول القائس: « الاعتكاف لبثٌ في مكان مخصوص، فكان مِن شرطه اقترانُ معنًى إليه أصله الوقوف بعرفةَ »، فيقلبه القالب، فيقول: « فوجب أن يكون من شرطه اقتران معنى إليه ». ولا يكون ذلك قلبا. ولكنه كرّر القياس. وإن علّق على العلة حكما مخالفاً لحكم القياس، لم يكن أيضاً قلباً. ولم يمكن أن يقال: ليس، بأن تعلق بها هذا الحكم، أولى من الآخر. لأن الحكمين المختلفين غير الضدين، يصح اجتماعها. مثال ذلك أن يقول القائل في الاعتكاف: « إنه لبثٌ في مكان مخصوص، فكان من شرطه اقتران معنى آخر إليه، أصله الوقوف بعرفة »، فيقول القالب: « لأنه لبثٌ في مكان مخصوص، فجاز أن يكون طاعة وعبادة، أصله الوقوف بعرفَة »، فلا يكون قد قلب القياسَ. لأنه يصح اجتماع الحكمين: أعني أن يكون اللبث طاعة، وأن يكون من شرطه اقتران معنى آخر إليه. إذ هذان الحكمان لا يتنافيان. فلم يجز أن يكون القلب بذكر حُكم مخالفٍ لحكم القياس غير مضاد لهٰ ولا متناقض. وإن كان الحكم في القلب نقيض حكم القياس. لم يصح أيضاً. لأن من شرط القلب أن يردّ الفرع إلى أصل القياس، ويكون القائس والقالب قد صدقا في إثبات حكميها في الأصل. والنقيضان لا يجوز أن يجتمعا في شيء واحد، على حدّ واحد. مثال ذلك أن يقول قائل في الاعتكاف. « إنه لبثٌ في مكان مخصوص، فكان من شرطه اقتران معنى إليه »، فيقول القالب: « فلم يكن من شرطه اقتران معنى »، لأن هذين القولين لا يصدقان في الوقوف بعرفةَ، وهو الأصل، لأنهما نقيضان. ألا ترى أنه لا يجوز أن يكون مِن شرط الوقوف اقتران معنى إليه؟ وليس من شرطه اقتران معنى إليه أصلاً. فلم يصح القلب بذكر نقيض حكم القياس. فبان أنه لا وجوب للقلب! والجواب: أنه قد يجوز أن يعلّق القالب على العلة حكما غير حكم القياس، مما يجوز أن يجتمع معه في الأصل، ولا يجوز أن يجتمع في الفرع، لأجل إجماع من الامّة، أو من القائس والقالب. فيتنافى الحكمان في الفرع بواسطة الإجماع. مثال ذلك أن يقول قائل في الاعتكاف: « لأنه لبثٌ في مكان

مخصوص، فكان من شرطه اقتران معنى إليه، أصله الوقوف»، ونفرض أن الامّة أجمعتْ على أنه ليس من شرط الاعتكاف النيّة، وأنه لو ثبت أن من شرطه اقتران معنى إليه، لم يكن إلا الصوم، فثبوت هذا القياس مع هذا الإجماع يقتضي كون الصوم من شرط الاعتكاف. فاذا قال القالب: «لأنه لبثٌ في مكان مخصوص، فلم يكن من شرطه الصوم»، اقتضي نفي كون الصوم شرطاً في الاعتكاف. والقياس الأول في الإجماع اقتضى كون الصوم شرطاً في الاعتكاف. فيتنافى الحكمان في الفرع لأجل هذا الإجماع، ولم يتناف الحكمان بأنفسهما في الأصل. أعني أن يكون من شرطه اقتران معنى إليه، وأن لا يكون الصوم من شرطه، ولم نفرض أن الامّة أجمعتْ على أنه: «لو كان من شرط الوقوف اقتران معنى إليه، لما كان إلا الصوم»، فصح أن للقلب وجوداً.

وقد يكون الحكم في الفرع ذا جهتين. لا تتنافيان في الأصل؛ بل توجدان فيه، وتتنافيان في الفرع لأجل إجماع من الامة، أو من الخصم. مثال ذلك أن يقول قائل: «الرأس عضو من أعضاء الطهارة، فلم يتقدر الغرض فيه بأقل ما يقع عليه الاسم، أصله الوجه»، فيقلب الخصم ذلك، فيقول: «فوجب أن لا يتقدّر فيه بالربع، أصله الوجه». وهذان الحكمان لا يتنافيان في الوجه. ويتنافيان في الفرع، على قول الخصمين. لأنهما قد اتفقا على أنه إذا لم يتقدّر الفرض في الرأس بالربع، فالواجب تعليقه بأول ما يقع عليه اسم المسح، لبطلان وجوب مسْح جميعه عند الخصمين. فمتى ثبت أن الفرض لا يتعلق بأول الاسم، صح قول الحنفي، لاتفاق منه ومن الشافعي. ومتى ثبت أن الفرض لا يتقدّر بالربع، ثبت أنه يتعلق بأول ما يقع الاسم عليه، لأجل اتفاقهما على ذلك. فتنافى الحكمان في الفرع. فلم يكن، بأن يعلّق أحدهما بالعلة، أولى من أن يعلّق بها الآخر. وهذا الحكمان هما منفصلان، وإن لم يتنافيا بأنفسهما.

ويدخل في القلب قلب التسوية. مثاله أن يقول قائل في طلاق المكرَه: «لأنه مكلّف، مالك للطلاق، فوقع طلاقه، أصله المختار»، فيقول القالب: «فوجب

أن يستوي حكم إيقاعه للطلاق، وحكم إقراره به كالمختار». وهذا الحكمان لا يتنافيان في الأصل. لأن طلاق المختار يقع. ومعْ ذلك، فحُكم إيقاعه للطلاق كحكم إقراره به في اللزوم والثبوت. ويتنافى هذان الحكمان في الفرع، لأنه إذا كان طلاق المكَره كاقراره بالطلاق ـ وكان إقراره بالطلاق لا يثبت حكمُه ـ وجب أن يكون طلاقه لا يثبت حكمُه وذلك مناف للقول بأن «طلاقه يثبت حكمه». فهذا وجه من وجوه القلب صحيح. لأن الحكمين قد تنافيا في الفرع، لأجل الإجماع. فلم يكن، بأن يعلّق أحدهما بالعلة، أولى من الآخر. فبان أن للقلب وجوداً من وجوه ثلاثة: أحدهما أن يكون أحد الحكمين مجملا من غير ذكر تسوية، والآخر مفصلاً، كما ذكرناه في الاعتكاف. والآخر أن يكون الحكمان مفصّلَين، غير متنافيين، بأن يكون الحكم في الفرع ذا جهتين، فيقصد كل واحد من القائس والقالب إحدى الجهتين؛ ولا تتنافيان في الأصل، وتتنافيان في الفرع، لأجل الإجماع. والآخر أن يكون أحد الحكمين مفصلا، والآخر مجملاً، وإجماله من جهة التسوية كما ذكرناه آخراً.

تم. والحمد للّه على ذلك.

فهرست المجلد الثاني

الموضوع | الصفحة

الكلام في الأخبار

الكلام في القياس والاجتهاد

الكلام في الحظر والاباحة

الكلام في المفتي والمستفتي

كتاب زيادات المعتمد

الكلام في الناسخ والمنسوخ

كتاب القياس الشرعي

